This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

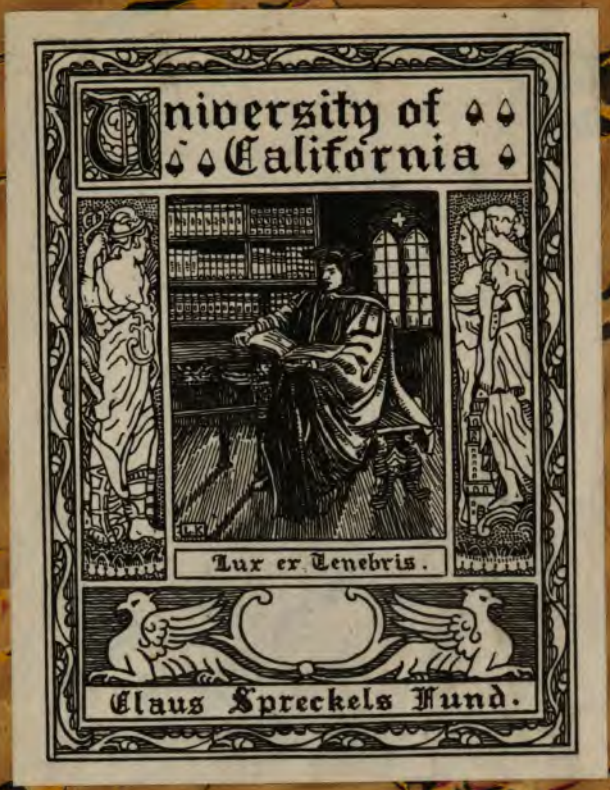
+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

UC-NRLF
$B 19 703
YC 07571

JAN 22 190


University of
California
Lux ex Tenebris.
Claus Spreckels Fund.

RECHERCHE

DE

L'IDÉAL SOCIAL

Bruxelles. — Imp. de Ve Parent et Fils.

RECHERCHE

DE

L'IDÉAL SOCIAL

LEÇONS PUBLIQUES FAITES A PARIS

PAR

LÉON WALRAS

PREMIÈRE SÉRIE

(1867-68)

THÉORIE GÉNÉRALE DE LA SOCIÉTÉ

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

PARIS

LIBRAIRIE
GUILLAUMIN ET Cie, ÉDITEURS
14, rue Richelieu

AGce GÉNle DE LIBRAIRIE
DES AUTEURS ET COMPOSITEURS
10, rue de la Bourse

1868

HM 201
.W2

TABLE DES MATIÈRES.

SOCIALISME ET LIBÉRALISME. Lettres à M. Ed. Schérer. XI

ÉTAT ACTUEL DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE ET DE LA SCIENCE SOCIALE.

Première leçon. — CONCURRENCE DU PRINCIPE DE L'INTÉRÊT ET DU PRINCIPE DE LA JUSTICE DANS LES QUESTIONS ÉCONOMICO-SOCIALES.

RÉSUMÉ. — Le professeur veut exposer la doctrine qui a été élaborée par son père et par lui touchant la répartition de la richesse sociale entre les hommes en société.

Il y a actuellement, en économie politique, deux théories de la valeur d'échange : l'une qui fait dériver la valeur de l'*utilité* combinée avec la *rareté;* l'autre qui fait dériver la valeur des *efforts* et des *services* de l'homme. — Il y a aussi, en économie sociale, deux théories de la propriété : l'une qui fonde la propriété sur la *personnalité de l'homme,* et l'autre qui la fonde sur les *nécessités de la production et de l'épargne.*

Ces deux théories de la propriété sont également insuffisantes : la première, parce qu'elle ne fonde la propriété sur des considérations de *justice* qu'à la condition d'identifier les deux idées de valeur et de *travail,* ce qui est anti-scientifique; la seconde, parce qu'elle ne reconnaît la valeur de la *terre* qu'à la condition de fonder la propriété sur des considérations d'*intérêt,* ce qui est anti-philosophique.

Ces deux théories se donnent l'une et l'autre pour tâche d'attribuer, malgré tout, toutes les espèces de la richesse sociale, sans exception, à l'appropriation et à la jouissance *individuelles* et non *communes.* On s'efforcera plutôt, dans le système nouvellement proposé, de chercher une répartition de la richesse entre les hommes qui fasse à la fois la part à l'*individu* par la *propriété,* et la part à la *communauté* ou à l'*État* par l'*impôt,* conformément à l'intérêt social et à la justice sociale.

Les six premières leçons seront consacrées à l'examen de ces deux questions morales préliminaires : la distinction et la concordance de l'intérêt et de la justice; la séparation et la conciliation de l'individu et de l'Etat. 1

Deuxième leçon. — INTERVENTION DES DOCTRINES PHILOSOPHIQUES. LUTTE ACTUELLE DU MATÉRIALISME ET DU SPIRITUALISME SUR LE TERRAIN DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE ET DE LA SCIENCE SOCIALE.

RÉSUMÉ. — Les deux points de vue de l'intérêt et de la justice, qui se disputent la théorie de la propriété, se disputent également toute l'économie politique et toute la science sociale.

Les utilitaires prétendent constituer non-seulement la théorie de la *propriété*, mais aussi celles de la *famille* et du *gouvernement*, au point de vue économique. Les spiritualistes prétendent constituer non-seulement la théorie de la *valeur d'échange* et de l'*échange*, mais aussi celles de l'*agriculture*, de l'*industrie*, du *commerce* et du *crédit*, au point de vue moral. La conclusion commune des uns et des autres est, du reste, l'individualisme social absolu.

Conclusions du spiritualisme : — La réforme économique de la société se confond avec la réforme morale de l'individu. L'*absence des conditions de la vie de famille* et le *manque des éléments de l'instruction* sont les seules causes de la misère actuellement persistante. La *charité*, la *philanthropie*, l'*assurance mutuelle* et l'*association coopérative* en sont les seuls remèdes.

Objections : — La réforme morale individuelle peut-elle tenir lieu de la réforme sociale économique? L'assistance et l'association peuvent-elles suppléer la justice? *Parabole du Prolétaire*.

Le sentiment socialiste affirme à bon droit la question sociale ; c'est à la raison scientifique à la résoudre 33

Troisième leçon. — CRITIQUE DU MATÉRIALISME. CRITIQUE DU SPIRITUALISME. NOUVEAU POINT DE VUE DE LA MORALE SOCIALE.

RÉSUMÉ. — Il faut réfuter l'individualisme social absolu, soit matérialiste, soit spiritualiste, dans ses principes philosophiques.

C'est l'usage exclusif des *sens* comme instrument d'expérience qui conduit le matérialisme à réduire la destinée de l'homme à la *satisfaction des besoins physiques*, et à considérer les destinées humaines comme *ennemies* les unes des autres. C'est l'usage exclusif du *sens intime* qui conduit le spiritualisme à réduire la destinée de l'homme au *triomphe de la volonté libre*, et à considérer les destinées humaines comme *indépendantes* les unes des autres.

Comment l'économie politique, à son apparition, a modifié et complété les conclusions de la philosophie. Le matérialisme y a trouvé ce principe social : *la poursuite et la création en commun du bien-être et de la richesse*. Le spiritualisme y a trouvé ce principe social : *la recherche en commun de la moralité du travailleur*.

Le matérialisme se réfute par le spiritualisme ; mais, pour réfuter le spiritualisme, il faut faire l'analyse et la critique de l'expérience morale. L'usage exclusif du sens intime tend à faire subjectiver des éléments objectifs. La volonté ne s'exerce pas en pleine *liberté individuelle ;* elle s'exerce, en partie, sous l'influence des *nécessités sociales*. Les destinées humaines ne sont pas absolument *indépendantes ;* elles sont, en partie, *solidaires* les unes des autres. Il y a une moralité sociale distincte de la moralité individuelle.

Le changement des points de vue physique, moral et métaphysique coïncide avec le commencement d'une nouvelle période humanitaire. 65

DE L'HOMME ET DE LA SOCIÉTÉ.

Quatrième leçon. — DE L'HOMME ET DE LA DESTINÉE HUMAINE AU DOUBLE POINT DE VUE PHYSIOLOGICO-ÉCONOMIQUE ET PSYCHOLOGICO-MORAL.

RÉSUMÉ. — Le fait de l'*aptitude à la division du travail* et le fait de la *personnalité morale* constituent la différence et la supériorité physiologiques et psychologiques de l'homme par rapport à l'animal. Ces deux faits *naturels* sont donc le principe de tous les faits *humanitaires*.

L'aptitude à la division du travail est, pour l'homme, une condition nécessaire de son existence.

La personnalité morale se révèle, dans l'ordre des manifestations de la *sensibilité*, par les émotions désintéressées de la *sympathie* et du *sens esthétique*.

Elle se révèle, dans l'ordre des manifestations de l'*intelligence*, par les notions de l'*entendement* et les conceptions de la *raison*.

Elle se révèle, dans l'ordre des manifestations de la *volonté*, par le *libre arbitre*.

L'*art* et la *science* sont l'ensemble des rapports sensibles et intellectuels de l'homme avec le monde. L'*industrie* et les *mœurs* sont l'ensemble des rapports économiques et moraux des hommes entre eux. Le *beau*, le *vrai*, l'*intérêt* et la *justice* sont les principes respectifs de ces quatre catégories de faits humanitaires 97

Cinquième leçon. — DE LA CONCORDANCE DE L'INTÉRÊT ET DE LA JUSTICE.

RÉSUMÉ. — L'art, la science, l'industrie et les mœurs, le beau, le vrai, l'intérêt et la justice sont *distincts* et non identiques.

Sont-ils *concordants* ou contradictoires?

Pour démontrer leur concordance, il faut rattacher au fait de la division du travail les faits de la volonté libre, de l'entendement et de la raison, de l'amour sympathique et esthétique. Il faut rattacher au fait de l'industrie les faits des mœurs, de la science et de l'art.

La *division du travail* exige la possession de soi-même par la *volonté libre*. Le fait général de la *société* et chacun des faits spéciaux de la *propriété*, de la *famille*, et du *gouvernement* s'expliquent à la fois par le fait de la personnalité de l'homme et par le fait de la division du travail. L'*industrie* suppose les *mœurs*. — La *division du travail* exige les notions de l'*entendement* et les conceptions de la *raison*. L'*industrie* suppose le *langage* et la *science*. — La *division du travail* exige les émotions désintéressées de l'*amour sympathique et esthétique*. L'*industrie* suppose l'*art*.

L'homme n'est donc apte à la division du travail qu'à la condition d'être une personne morale, et n'est une personne morale qu'afin d'être apte à la division du travail.

L'intérêt et la justice considérés, par le passé, comme contradictoires, doivent être considérés, dans l'avenir, comme concordants. *Esclavage*, *servage* et *prolétariat*. 129

Sixième leçon. — DE L'INDIVIDU ET DE L'ÉTAT. FORMULE GÉNÉRALE DE CONSTITUTION DE LA SCIENCE SOCIALE.

RÉSUMÉ. — La loi des rapports de société qu'ont les hommes entre eux peut et doit avoir le même caractère de vérité scientifique que la loi des rapports de gravitation qu'ont entre eux les corps célestes.

La société est un fait *naturel* et *nécessaire* et non point conventionnel et libre. L'homme n'est une personne morale qu'en société et par la société.

Il suit de là que la réalisation de l'idéal social dans les mœurs suppose l'existence de ces quatre éléments : l'*individu* et l'*Etat*, les *positions personnelles particulières* et les *conditions sociales générales*, et comporte la solution de ces deux problèmes : le problème de l'*ordre* et le problème de la *justice*.

Examen de la devise révolutionnaire : *Liberté, Egalité*. Ce n'est pas la liberté absolue, mais la conciliation de la liberté et de l'*autorité*, qui constitue la solution du problème de l'ordre : *Liberté de l'individu, autorité de l'Etat*. Ce n'est pas l'égalité absolue, mais la conciliation de l'égalité et de l'*inégalité*, qui constitue la solution du problème de la justice : *Egalité des conditions, inégalité des positions*.

Application particulière à la question de l'impôt. La contribution des individus aux dépenses de l'Etat n'est point facultative mais *obligatoire*, et elle ne doit point être proportionnelle mais *égale*.

Théorie du progrès scientifique et politique. Prépondérance de l'Etat sur l'individu dans les républiques de l'antiquité, et de l'individu sur l'Etat au Moyen Age; poursuite de leur équilibre dans le monde moderne. 161

SOCIALISME ET LIBÉRALISME

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

SOCIALISME ET LIBÉRALISME.

LETTRES A M. ED. SCHÉRER.

I

Monsieur, dans un article Variétés intitulé : *M. Adolphe Guéroult,* et publié par *le Temps* du 30 décembre dernier (1), vous traitiez, avec une remarquable supériorité, des matières qui sont l'objet de mes préoccupations habituelles; aussi la lecture de cette étude m'ayant singulièrement ému, l'idée m'était-elle venue de vous écrire; une réserve assez naturelle en pareil cas m'avait seule empêché de prendre la plume. Je viens à présent de parcourir l'article sur *la liberté* qui a paru le 20 de ce mois, et j'ai regretté doublement de m'être abstenu. Vous paraissez d'abord attacher beaucoup d'importance à votre sujet, ce qui me fait supposer que vous eussiez accueilli mes observations avec bienveillance; puis il me semble qu'après avoir pénétré très-profondément jusqu'aux points les plus im-

(1) Le 30 décembre 1862. — Cet article a été réimprimé récemment sous ce titre : *Le Saint-Simonisme et la Société*, dans un volume intitulé : MÉLANGES D'HISTOIRE RELIGIEUSE.

portants et les plus essentiels de la question en discutant M. Guéroult, vous vous êtes égaré quelque peu vers d'autres points beaucoup plus accessoires en vous occupant de M. Sainte-Beuve, et je me figure qu'il n'en eût point été de la sorte si je vous eusse opposé tout de suite une contradiction sérieuse. Permettez-moi donc d'exécuter, quoique tardivement, mon projet, en revenant d'ailleurs aux données qui étaient les vôtres à l'origine.

Je prends, pour cela, votre étude du 30 décembre au point où, laissant les considérations qui se rapportent tout particulièrement à M. Guéroult, à ses antécédents, à son talent, vous abordez nettement et sans détour les considérations plus générales qui ont trait à la divergence entre ses opinions et les vôtres.

« La perfectibilité, dites-vous, est une idée moderne, l'une » de celles qui marquent le mieux la distance entre le monde » ancien et le monde nouveau. Elle porte en elle-même son » évidence propre, si bien qu'elle n'a plus pour adversaires » que quelques sophistes ou quelques misanthropes. Elle a » passé dans le droit commun de l'intelligence. Il ne faudrait » pourtant pas, comme M. Guéroult semble le faire quelque- » fois, confondre la perfectibilité avec la possibilité de la per- » fection. Cette confusion n'est pas simplement affaire de » mots; pour qui sait comprendre la portée des questions, » elle marque le point de séparation entre deux systèmes, le » libéralisme et le socialisme. Le socialisme ramené à son » principe n'est pas autre chose, en effet, que la croyance à la » perfection possible de la société et l'effort pour réaliser cet » état. »

On l'avouera : voilà qui est parfaitement clair et précis. M. Guéroult et vous, vous êtes d'accord jusqu'à un certain point : aux yeux de tous deux l'humanité avance et ne recule pas, la loi de développement et d'organisation de la société est une loi de progrès et non de décadence. Au delà de ces limites, vous vous séparez : vous pensez, quant à vous, que la

société n'est que perfectible, M. Guéroult estime, de son côté, que la société, tôt ou tard, sera parfaite; vous êtes libéral, M. Guéroult est socialiste. Perfectibilité ou perfection, libéralisme ou socialisme, telle est l'alternative et la question qui s'agite. C'est en réalité la grande, je dirais volontiers la seule et unique question de notre époque : non-seulement elle domine, mais elle embrasse et contient en elle toutes les autres. Il y aura lieu tout à l'heure de nous demander si vous l'avez résolue; auparavant, qu'il me soit permis de faire voir en quels termes excellents vous l'avez posée.

Ce qu'en effet vous mettez en regard, c'est, d'une part, le libéralisme très-bien défini, et, d'autre part, le socialisme, non point considéré dans la diversité de ses formes particulières, ni même envisagé dans la généralité de ses tendances les plus communes, mais pris et saisi dans son esprit et sa nature intimes.

En fait de socialisme, il y a bien des variétés : il y a la triade saint-simonienne et le pontificat religieux et théocratique qui en découle ; il y a l'attraction passionnelle de Fourier et ses phalanstères; il y a le communisme fraternitaire de M. Louis Blanc; il y a les antinomies et les balances proudhoniennes, et ce chaos économique et politique que son auteur lui-même a si naïvement et si heureusement appelé du nom d'anarchie. Mais il ne s'agit ici spécialement d'aucun de ces systèmes.

Opposés entre eux si souvent, les socialistes se sont aussi rencontrés et accordés quelquefois. Ils ont, à la vérité, bouleversé la famille, tantôt d'une façon, tantôt d'une autre ; certains ont absorbé l'individu dans l'Etat, certains anéanti l'Etat au profit de l'individu; ils ont désorganisé et réorganisé la propriété et l'impôt de cent manières différentes. Tous, en revanche, ou du moins presque tous, ont déploré les désastres de la liberté de l'industrie et du commerce, de la libre concurrence et du libre échange, et ils ont proclamé le droit au travail, affiché le système des réglementations et des tarifs arbi-

traires; tous de même, ou à peu près, se sont récriés contre la tyrannie du capital, et ont décrété la gratuité du crédit. Mais il ne s'agit point encore ici de telle ou telle de ces utopies.

Qu'ils soient ennemis et se disputent entre eux, les uns proposant leur père suprême, et les autres leurs phalanstères, ceux-ci leurs ateliers sociaux, ceux-là leur banque du peuple, ou qu'ils s'entendent au contraire pour commander la fraternité et abolir le capital, tous les socialistes, et cela sans nulle exception, poursuivent un seul et même but, et ce but, c'est la moralité la plus pure et la plus parfaite, c'est le bien-être le plus entier, le plus complet et le plus absolu, c'est, comme vous l'avez dit, le paradis terrestre. Et non-seulement ils aspirent à de tels avantages, mais il leur tarde d'en jouir et de nous en faire jouir nous-mêmes avec eux le plus tôt possible; non-seulement ils attendent le paradis sur la terre, mais ils ont hâte d'y entrer et de nous en ouvrir la porte, demain, aujourd'hui même. Oui certes : la croyance à la perfection possible de la société et l'effort pour réaliser cet état, pour tout dire en un mot, l'absolu, tels sont, théoriquement et pratiquement à la fois, la raison d'être et le principe constitutif du socialisme.

Par contre, la négation de cette croyance et l'opposition à cet effort, telle est la raison d'être du libéralisme. Pour le libéralisme, il n'y a point à espérer ici-bas ni la vertu ni la richesse universelles, parfaites, absolues. Et non-seulement il n'y a point à compter sur ces biens, mais il n'y a point davantage à y songer même en rêve. Et de même que le socialisme a pour principe l'absolu, non-seulement théorique mais pratique, de même le libéralisme a pour principe le relatif non-seulement pratique mais théorique.

A cette différence dans les principes correspond une différence dans les caractères des deux systèmes.

Saint-Simoniens ou Fouriéristes, communistes-fraternitaires ou individualistes-anarchistes, tous les socialistes, et cela encore sans exception aucune, usent d'une seule et même mé-

thode scientifique, recourent à un seul et même procédé politique. Scientifiquement, ils s'efforcent de trouver par la *réflexion* et d'énoncer *dogmatiquement* une formule sociale définitive; politiquement, ils sont prêts à nous imposer d'autorité et *despotiquement* l'application immédiate de cette formule. Le socialisme a donc un caractère aussi absolu que son principe : le dogmatisme est sa méthode scientifique, le despotisme est son procédé politique.

Par contre, la crainte du dogme et l'horreur du despotisme, tel est le caractère du libéralisme. Aux yeux du libéralisme, l'activité humaine peut engendrer *spontanément,* si on la laisse en toute *liberté,* le mouvement progressif de la société duquel l'étude ne peut et ne doit être que purement et simplement *critique*. Et de même que le socialisme, doctrine de l'absolu, est dogmatique et despotique, de même le libéralisme, doctrine du relatif, a la liberté pour procédé politique, et la critique pour méthode scientifique.

Ce n'est pas tout encore. Muni d'une science et d'une politique, chacun des deux systèmes est également pourvu d'une philosophie de l'histoire.

Selon le socialisme, le progrès social s'opère par la succession d'une série de formules dogmatiques incessamment remplacées les unes par les autres, et ainsi l'amélioration des lois précède et entraîne l'amélioration des mœurs. Au dire du libéralisme, au contraire, la société se développe et s'organise sous l'effort de l'activité humaine poussée par une inspiration qui se renouvelle d'âge en âge, et ainsi, les mœurs s'améliorant d'abord, les lois s'améliorent elles-mêmes par la suite. Ainsi le socialisme et le libéralisme parcourent les temps et les lieux, et rencontrant dans le passé le paganisme, le christianisme, la Réforme, la Révolution, donnent de chacun de ces grands faits une interprétation qui lui est propre. Parvenus à notre époque, au milieu des nations contemporaines, chacun choisit celle de qui l'esprit et le rôle lui sont particulièrement sympathiques, pour s'attacher avec ardeur à ses destinées : le

socialisme s'établit en France, terre de gouvernement et d'autorité; le libéralisme se réfugie en Angleterre, pays de liberté et d'initiative individuelle.

Ainsi, dans cette simple et heureuse distinction que vous indiquez et que j'établis moi-même entre la perfection et la perfectibilité, gît, en effet, le germe d'une distinction large et féconde entre deux systèmes bien tranchés : le socialisme, système de la perfection et de l'absolu, et le libéralisme, système de la perfectibilité et du relatif. Cela est incontestable; aussi je le répète : vous avez supérieurement et définitivement posé le problème. L'avez-vous résolu? C'est ce dont, au risque de vous surprendre, je vous demande à présent la permission de douter.

Vous êtes libéral; est-ce donc à dire que je sois socialiste? Il semble qu'entre la perfection et la perfectibilité, qu'entre l'absolu et le relatif il faille opter; que, par conséquent, entre le socialisme et le libéralisme l'alternative soit inévitable. Il le semble, en effet; eh bien! malgré tout, j'hésite encore.

Je sens toute l'absurdité d'un songe de paradis terrestre; mais pourtant je ne saurais me résoudre à ne plus rêver de vérité et de justice, non pas de vérité et de justice relatives, — je n'ai que faire d'une demi-vérité et d'un à peu près de justice, — mais de vérité et de justice absolues; je ne dis pas d'égalité, sachant fort bien que l'égalité absolue n'est ni la vérité ni la justice. J'ai horreur de ce despotisme pressé d'appliquer des formules étroites et tyranniques, toujours d'autant plus brutal qu'il est plus ignare; et toutefois, je ne puis m'empêcher d'attendre, pour le saluer avec admiration et enthousiasme, quelqu'un de ces dogmes souverains, fruits de la réflexion et de la science, qui, reliant l'homme à l'homme, l'humanité à la nature et à Dieu, ordonnerait le monde des intérêts et des droits, comme l'astronomie a ordonné le monde des corps célestes. Si je vois bien l'action des mœurs sur les lois, je vois mieux encore l'action des lois sur les mœurs. Et

si j'aime l'Angleterre et son sens pratique et libéral, j'adore la France théoricienne et socialiste.

Puis, ce n'est pas aujourd'hui pour la première fois que je trouve en présence l'un de l'autre deux systèmes différents et opposés dont la divergence se manifeste ainsi dans une double série de termes contradictoires et antinomiques. J'ai déjà rencontré ainsi le matérialisme et le spiritualisme, l'empirisme et l'idéalisme, dans la philosophie métaphysique; dans la philosophie morale, l'individualisme et le communisme m'ont apparu déjà, ce sont aujourd'hui le libéralisme et le socialisme qui se révèlent et s'offrent à nos regards. Or, sans me contenter d'un vulgaire éclectisme, et sans recourir à un scepticisme désespéré, j'ai presque toujours à peu près réussi à concilier en pareil cas les antinomies, en résolvant, comme on dit, les contradictions dans leurs identités; et je suis d'autant plus tenté d'en agir de même dans la circonstance présente que, bien évidemment, la divergence qui existe ou semble exister entre le socialisme et le libéralisme n'est autre que celle qui existe ou semble exister aussi entre l'idéalisme et l'empirisme.

Je me souviens enfin de cette légende où deux chevaliers se rencontrent dans un carrefour devant une Victoire armée d'un bouclier, disputent entre eux au sujet du métal dont cette pièce est faite, l'un affirmant qu'elle est en argent, l'autre soutenant qu'elle est en or, se combattent et s'entretuent avant de reconnaître que le bouclier est d'argent sur une de ses faces et d'or sur l'autre face. Je vous trouve, vous et M. Guéroult, dans la situation de ces lutteurs acharnés; permettez qu'avant de prendre parti pour l'un de vous deux, je fasse seulement le tour de la statue.

II

Vous êtes libéral, Monsieur, votre solution est la liberté, le libéralisme est votre cause. Liberté et libéralisme, tout d'ailleurs se rattache, pour vous, à l'idée de perfectibilité. Afin de sortir d'incertitude et de faire un pas en avant, j'admettrai, si vous voulez, avec vous que, d'une part, la société se perfectionne de jour en jour, et que, d'autre part, elle ne sera jamais parfaite. Reste à savoir si, de là, résultent bien logiquement l'affirmation de tout ce que vous avancez et la négation de tout ce qui vous paraît erroné et inadmissible. En effet, si j'admets avec vous que la société ne peut être qu'imparfaite *en réalité,* n'admettrez-vous pas avec moi qu'elle doit être parfaite autrement. Et comment donc? *En idéal.* Or, cette seule concession suffit à porter le désordre dans votre doctrine.

« J'avoue bien, dites-vous, que la perfectibilité est une » espèce de contradiction; il y a contradiction dans l'idée » d'un mouvement qui nous rapproche du but, puisqu'il est » un progrès, et qui cependant ne nous en rapproche pas, » puisque nous ne saurions jamais y atteindre. Mais cette » contradiction est le mystère même de la vie humaine. Elle » est la condition de notre activité et de notre grandeur. »

Il est certain que l'idée de perfectibilité sociale implique à la fois l'idée d'une certaine perfection dont on se rapproche, mais sans jamais l'atteindre tout à fait, et l'idée d'une certaine imperfection dont on se corrige, mais sans jamais s'en dépouiller entièrement. Ici, vous vous écriez : Contradiction! Mystère! Si la contradiction est aussi réelle qu'apparente, il y a mystère en effet; mais en revanche, il n'y aurait pas mystère si la prétendue contradiction venait à se résoudre dans

une identité évidente, inévitable. Ce serait alors une nécessité logique, et non point un mystère, qui serait la condition de note activité et de notre grandeur.

Je ne sais, Monsieur, ce que vous en penserez; quant à moi, je dois vous avouer que si les choses pouvaient se présenter ainsi, cela me satisferait infiniment davantage. Or, précisément, je crois reconnaître que, là où vous avez vu une contradiction, il y a une identité, non pas seulement dans le cas présent, et en fait de perfectibilité sociale, mais dans toute circonstance semblable où il s'agira d'un mouvement progressif ou d'un résultat quelconque impliquant le double jeu de la théorie et de la pratique, la double intervention de la science et de l'art. C'est du moins ce qui me semble dériver de la distinction entre l'idéal et la réalité telle qu'elle est établie par la philosophie moderne la plus avancée.

En effet, supposons :

1° Que le monde des idées et de l'idéal soit l'objet propre et le champ véritable de la théorie et de la science. — (Ceci d'abord étant bien entendu, à savoir qu'il n'y a d'idées et d'idéal admissibles dans la théorie et la science qu'à la condition d'être dégagés par l'entendement et la raison des faits et de la réalité que fournit l'expérience);

2° Que le monde des faits et de la réalité soit l'objet propre et le champ véritable de la pratique et de l'art. — (Ceci d'ailleurs étant également bien entendu, à savoir qu'il n'y a de pratique et d'art sérieux que ceux s'opérant par application aux faits et à la réalité des principes théoriques et scientifiques.)

Supposons en outre :

1° Que tout idéal soit parfait en tant qu'idéal;

2° Que, s'il faut dire que tout idéal est nécessairement parfait, il faille dire aussi que toute perfection est nécessairement idéale, en d'autres termes, que toute réalité soit imparfaite en tant que réalité.

Cela posé, la science étant définie l'idéalisation de la réa-

lité, et l'art étant défini la réalisation de l'idéal ; d'ailleurs les termes d'idéal et de perfection d'une part, de réalité et d'imperfection d'autre part, étant considérés comme des termes adéquats, il résulterait de ces prémisses une double conclusion très-claire et très-précise, d'abord en ce qui concerne la théorie et la pratique en général, ensuite en ce qui touche à la perfectibilité sociale en particulier.

En ce qui concerne la théorie et la pratique, il serait acquis désormais :

1° Que la perfection, ou l'absolu, est le principe constitutif de la théorie et de la science ;

2° Que l'imperfection, ou le relatif, est le principe constitutif de la pratique et de l'art.

En ce qui touche à la perfectibilité sociale, il apparaîtrait comme logiquement nécessaire :

1° Que l'idée de perfectibilité sociale, impliquant celle d'un idéal social théorique et scientifique, dégagé par l'intelligence de la réalité sociale que fournit l'expérience, implique par cela même l'idée de perfection ;

2° Que l'idée de perfectibilité sociale, impliquant celle d'une réalité sociale à laquelle il est fait application des principes sociaux théoriques et scientifiques, implique par cela même l'idée d'imperfection.

Tels seraient le principe et les conséquences de la distinction entre l'idéal et la réalité ; je me suis borné à les énoncer sans les démontrer. Cette démonstration, au surplus, se trouve développée d'un bout à l'autre dans le beau livre de M. Vacherot, intitulé : *La Métaphysique et la Science*. Avec une merveilleuse sagacité critique et une ampleur dogmatique admirable, l'auteur de cet ouvrage a découvert et fait apparaître dans cette distinction entre l'idéal parfait, royaume de la Pensée, et la réalité imparfaite, théâtre de la Vie, le fondement le plus solide et le plus inébranlable non-seulement de la science, mais aussi de la métaphysique. Je pourrais ajouter comment, à cet égard, il reconnaît et nous montre le

Dieu vivant dans l'univers réel, et dans l'idéal de l'univers le Dieu de la pensée; et je ne craindrais point d'étonner aucun de ceux qui l'ont lu en disant que cette partie, qui est de toute nouveauté et de toute originalité, est, en même temps, de l'importance la plus capitale. Mais ces considérations, par leur étendue et leur portée, dépasseraient trop les bornes qu'il convient d'assigner à cette lettre; il suffit que je vous aie sincèrement nommé le maître de qui, sur ce point, je suis un disciple.

Toutefois, je dois vous dire qu'avant même la publication de cette œuvre considérable, ayant très-clairement reconnu dans la distinction entre l'idéal et la réalité le principe fondamental des sciences mathématiques, astronomiques, et notamment de la géométrie, j'avais cru très-fermement y reconnaître aussi celui des sciences économiques et sociales. Voici comment :

1° Je distingue, d'une part, l'idée de l'homme, l'idée de la société, l'idée de l'individu, l'idée de l'État, en un mot les types sociaux idéaux, et je vois dans ces types l'objet propre de la théorie de la société, le champ véritable de la science sociale, — tout comme on a toujours distingué l'idée du point, l'idée de la ligne, l'idée de la surface, l'idée du solide, en un mot les types géométriques idéaux, et toujours vu dans ces types l'objet propre de la géométrie pure. — (J'entends bien du reste qu'il n'y a de types idéaux admissibles, dans la science sociale comme dans la géométrie pure, que ceux dégagés par l'entendement des types réels que fournit l'expérience.)

Une différence existe entre la théorie de la société et la géométrie : le type réel, en géométrie, est immédiatement fourni par l'expérience, et le type idéal peut en être dégagé par l'entendement au moyen d'une synthèse immédiate *a posteriori;* au contraire, le type réel, dans la théorie de la société, n'est pas immédiatement fourni par l'expérience, et le type idéal ne peut en être dégagé que par le moyen d'une

synthèse *a posteriori* très longue et très laborieuse. Mais quoi qu'il en soit, le type social idéal étant obtenu, il n'y a plus qu'à en extraire tous les principes de la science par une série de jugements analytiques *a priori* et nécessaires, tout comme en géométrie.

A ce point de vue, la science sociale est œuvre de réflexion et dogmatique.

2° Je distingue, d'autre part, l'homme, la société, l'individu, l'Etat réels, en un mot, la réalité sociale, et je vois dans cette réalité l'objet propre de l'art social, le champ véritable de la politique, tout comme on a toujours distingué le point, la ligne, la surface, le solide réels, et toujours vu dans ces réalités l'objet propre de la géométrie appliquée. — (Du reste, j'entends bien encore qu'il n'y ait de pratique sérieuse, dans la politique comme dans la géométrie appliquée, que celle s'opérant par application à la réalité des principes théoriques et scientifiques).

Une différence existe au si entre la politique et la géométrie : la réalité à laquelle il est fait application des principes théoriques et scientifiques, en géométrie, étant une réalité impersonnelle, il n'y a pas lieu d'agiter, au sujet de cette application, aucune question morale ; au contraire, la réalité à laquelle il est fait application des principes théoriques et scientifiques, en politique, n'étant autre chose que l'homme réel, être actif, libre, personnel, il y a lieu d'agiter, au sujet de cette application, la question morale du despotisme et de la liberté, et de la résoudre dans le sens de cette liberté. Mais quoi qu'il en soit, la réalité sociale étant donnée, il convient que cette réalité se modifie spontanément et se rapproche autant que possible de l'idéal, tout comme en géométrie.

A ce point de vue, la politique, tout en étant œuvre d'application de dogmes, est œuvre aussi de spontanéité, — et de liberté.

Qu'opposeriez-vous à cette manière de voir ?

« Quoi qu'il en soit, la tâche, au point de vue du simple

» progrès, n'est pas de refondre la société, mais de la réfor-
» mer, non de l'asseoir sur de nouvelles bases, mais d'élargir
» les bases sur lesquelles elle repose déjà, non d'extirper le
» mal, mais de le réduire toujours davantage. »

Distinguons : au point de vue du progrès politique, la tâche est de réformer la société, d'élargir les bases sur lesquelles elle repose déjà, de réduire le mal toujours davantage, — d'appliquer l'idéal à la réalité de plus en plus. Au point de vue du progrès scientifique, la tâche est de refondre la société, de l'asseoir sur de nouvelles bases, d'extirper le mal, de formuler l'idéal. Pourquoi y aurait-il du mal dans la société idéale ?

« Et, pour ne citer qu'un exemple, M. Guéroult me paraît
» avoir franchi la limite très réelle, très profonde, qui sépare
» les deux manières de voir, lorsqu'il parle d'une société qui
» ne veut plus de la misère. »

Distinguons encore : politiquement M. Guéroult a tort ; scientifiquement il a raison. Les diverses théories de la société qui ont existé jusqu'ici dans le domaine des idées ont voulu de l'esclavage, du servage, du prolétariat ; mais la nôtre n'en doit plus vouloir. Pourquoi la société idéale voudrait-elle de la misère ?

« Ne plus vouloir de la misère, cela est facile à dire ; on
» supprimera en même temps, je pense, la paresse et le dé-
» sordre. »

Peut-être bien. Ou du moins, non politiquement, oui scientifiquement. Ici, au surplus, peu importe. La société idéale serait pure de tout mal, elle serait absolument parfaite s'il n'y avait d'autre misère que celle venant de la paresse et du désordre, d'autre richesse que celle venant du travail et de l'ordre. La misère, suite de la paresse et du désordre, loin de braver la vérité et la justice sociales, les glorifie. Vous vous éloignez de la question.

« Il ne sera pas hors de propos non plus d'abolir la maladie,
» la vieillesse et les décès. »

Ni la maladie, ni la vieillesse, ni les décès n'ont rien de

commun avec l'idéal social. Vous êtes complétement en dehors du problème.

« Je suis toujours émerveillé, je l'avoue, quand je vois cet » idéalisme naïf qui ne sait pas distinguer entre une idée et » un fait, entre la conception du bien et sa réalisation, et pour » en revenir à la distinction dont nous parlions tout à l'heure, » entre sa perfectibilité et la perfection. »

Et moi, je l'avoue de même, je ne suis pas moins émerveillé de cet empirisme naïf qui ne sait pas distinguer entre un fait et une idée, entre la réalisation du bien et sa conception, entre la perfection et la perfectibilité, — entre l'idéal et la réalité, entre l'absolu et le relatif, entre la science sociale et la politique.

III

Ici, Monsieur, et après avoir touché si sûrement au fond même de la question dans les quelques lignes si précises et si nettes que je viens d'examiner et de contester, vous en parcourez en quelque sorte l'extérieur et la surface dans des développements que je voudrais pouvoir critiquer tout à mon aise. Malheureusement, le temps et l'espace me font également défaut. Je vais cependant me rendre avec vous sur le terrain de la philosophie de l'histoire, non pas pour vous y poursuivre à outrance, mais seulement pour y prendre ma position comme vous y prenez la vôtre.

Définissant le système philosophique et historique de M. Guéroult, vous dites ceci :

« Notre auteur se représente volontiers ainsi tout le pro-
» grès des sociétés comme consistant dans la substitution d'un
» dogme à un autre. »

Permettez, je vous prie, que, prenant la place de M. Guéroult, je mette mon système au lieu du sien et vous le définisse moi-même.

Dans le progrès des sociétés, je distingue deux choses ; le progrès des idées sociales et le progrès des faits sociaux. Quant au progrès des idées sociales, je me le représente comme consistant dans la substitution d'un dogme à un autre, substitution qui s'opère sous l'empire de la réflexion. Et quant au progrès des faits sociaux, je me le représente comme consistant dans la substitution de l'application d'un dogme à l'application d'un autre dogme, substitution qui s'effectue sous l'impulsion de l'activité spontanée.

Ce progrès des faits sociaux, le seul que vous veuilliez voir, et le seul, par conséquent, dont vous veuilliez vous occuper,

étant exclusivement ce que vous nommez le progrès des sociétés, il est indispensable que je fixe autant que possible mon opinion à son égard. Après ce qui précède, ce m'est une tâche assez facile. Ce progrès consistant, selon moi, dans la substitution de l'application d'un dogme à l'application d'un autre dogme, la réflexion y a sa part et une part importante. Mais cette substitution s'effectuant, à mes yeux, sous l'impulsion de l'activité spontanée, la liberté y joue aussi son rôle et un rôle considérable. Je ne sais si je m'abuse, mais il me semble qu'il n'y a dans tout cela rien de contradictoire, et qu'étant scientifiquement tout à fait socialiste, je trouve encore moyen d'être politiquement aussi profondément, aussi sincèrement libéral que qui que ce soit le puisse être.

Pour vous, il ne faut point vous parler de dogmes, ni scientifiquement, ni politiquement. Au surplus, je vous laisse dire :

« Il faudrait en finir une bonne fois avec cette superstition » du dogme. Le dogme n'est pas la réalité, c'est l'ombre; ce » n'est pas la vérité vivante, c'est la vérité morte. L'humanité » ne vit pas de principes abstraits, mais de grandes pensées, » et les grandes pensées viennent de l'âme. Tout ce qu'il y a » jamais eu de fécond sur la terre a pris naissance dans les » profondeurs mystiques de notre être, dans les intuitions » spontanées de notre nature, dans des aspirations vers l'in- » fini, dans une soif du beau et du vrai, dans des sentiments » d'amour et de justice. Les grands hommes ne sont pas ceux » qui règlent, mais ceux qui inspirent. Ce ne sont pas les lé- » gislateurs, mais les prophètes. Le paroles qui changent le » monde sont des paroles passionnées. Plus tard, elles se re- » froidissent. La lave se fige. C'est alors que vient la formule. » Aux libres manifestations de l'esprit éternel succèdent les » rédactions, les *credo*, les chartes. On veut retenir la vie, » et, en la fixant, on achève de l'étouffer...

» Le dogme suit l'inspiration comme la mort suit la vie. »

Assurément, le dogme, tel du moins que je l'entends, n'est

pas la réalité : c'est l'idéal, et non pas l'ombre ; ce n'est pas la vérité vivante : c'est la vérité pensée, et non pas morte. Mais, pour vous, l'idéal est la nuit et la pensée est la mort, et ce qui, pour vous, est le jour et la vie, ce sont, et ce sont exclusivement, les *profondeurs mystiques de notre être*, les *intuitions spontanées de notre nature*, les *aspirations vers l'infini*. Pour vous, en un mot, tout part, tout vient de la spontanéité libre, uniquement guidée par l'inspiration du sentiment et de la passion, sinon totalement livrée et abandonnée à elle-même ; et, pour ce qui est de la réflexion scientifique, elle n'a jamais rempli et ne remplira jamais dans l'histoire de l'humanité et de la civilisation que la tâche la plus stérile et la plus dérisoire. Beaucoup de personnes, je vous le jure, refuseront de s'arrêter même un instant à des opinions d'un exclusivisme aussi extrême. Pour moi, libéral autant que socialiste, et qui sais tenir bon compte de la spontanéité libre en même temps que de la réflexion scientifique, je comprends et j'excuse jusqu'à un certain point cet exclusivisme qui n'a rien pour me troubler non plus que pour me séduire ; et les extrémités auxquelles vous vous portez ont, à défaut de mon adhésion, mon respect et mon estime, comme n'étant à tout prendre autre chose que l'effort vigoureusement logique d'un esprit juste et ferme placé dans une situation à moitié vraie et à moitié fausse.

Le socialisme exclusif, en effet, absorbant la réalité dans l'idéal, le relatif dans l'absolu, fait par cela même évanouir l'application devant la théorie, la politique devant la science. Ici, la science, ayant pour objet la recherche de la formule sociale définitive, est tout ; la politique, ayant purement et simplement pour objet la mise en pratique immédiate de cette formule, n'est rien.

Le libéralisme exclusif, au contraire, absorbant l'idéal dans la réalité, l'absolu dans le relatif, fait par cela même évanouir la théorie devant l'application, la science devant la politique. Ici, la politique se fait d'elle-même, par le développement et

l'organisation de la société, et elle est tout ; la science n'a rien autre chose à faire que de se borner à constater purement et simplement ce développement et cette organisation, et elle n'est rien.

Au point de vue exclusivement *socialiste,* la science, ayant pour objet la recherche de la formule sociale définitive, a pour instrument la *raison réfléchie,* faculté *dogmatique.* Dans ce système, la politique, ayant purement et simplement pour objet la mise en pratique immédiate de cette formule, a pour ressource nécessaire et suffisante le *despotisme.*

Au point de vue exclusivement *libéral,* la politique se faisant d'elle-même par le développement et l'organisation de la société, a pour instrument le *sentiment spontané,* faculté *libre.* Dans ce système, la science, n'ayant rien autre chose à faire que de se borner à constater purement et simplement ce développement et cette organisation, a pour ressource dernière et unique de se transformer en *critique.*

Socialisme, réflexion dogmatique, despotisme ; libéralisme, spontanéité libre, criticisme, telle est la logique. Je l'avais soupçonné, si vous vous le rappelez, dès le début ; à présent je le constate et je l'explique. Or vous êtes libéral, donc, logiquement, vous glorifiez l'inspiration et foulez aux pieds la science dans une page qu'aimerait à signer M. Renan, et où je retrouve en substance toutes les négations et les erreurs de ce scepticisme sentimental qui s'est appelé la philosophie critique.

Il m'est, je vous l'ai dit, à mon vif et cruel regret, impossible de vous accompagner dans la revue que vous passez, avec votre manière de voir, du paganisme, du christianisme, du catholicisme, du protestantisme, de la Révolution, de la France, de l'Angleterre. Je ne veux rectifier que le point le plus essentiel de cette philosophie de l'histoire.

« Il est impossible, dites-vous, de rien imaginer de moins » dogmatique que le christianisme à son origine. Le Christ » n'écrit rien, ne décrète rien, ne fonde rien. Il jette sa parole

» au vent comme le semeur la semence, avec la plus sublime
» confiance dans la vertu des germes spirituels. Il enseigne,
» mais ces enseignements ne sont ni des articles de code, ni
» des propositions de catéchisme; c'est le cri de l'âme à Dieu
» et le cri de Dieu à l'âme. »

Le Christ a fait ainsi, je l'avoue. Ce faisant, « il a, dites-vous, régénéré la société, il a donné à l'humanité un nouvel idéal, il a présidé à tout un développement historique, il a transformé la civilisation, il a créé un monde, » je l'avoue encore. Vous ajoutez : — *tout cela par la seule puissance d'une âme descendue en elle-même,* — je le nie.

En vérité, ma surprise est indicible. Je m'étais imaginé jusqu'ici qu'avant le Christ, les apôtres et leurs premiers successeurs, il y avait eu Socrate, Platon, Aristote, Zénon, Epicure, Cicéron, Sénèque, Epictète, et qu'avant les enseignements de l'Evangile, il y avait eu ceux de la philosophie grecque et romaine de qui les principes moraux se retrouvaient en grande partie au sein du christianisme lui-même. Pour vous, je le vois, vous tenez peu de compte de ces noms. Et que peuvent être, en effet, les doctrines de ces penseurs au point de vue de votre critique libérale? Quelque dogmatisme païen aussi vain que tardif, *un foyer éteint, des cendres refroidies.* Eh bien! revenez, croyez-moi, de vos prétentions, entrez en relations plus étroites avec ces philosophes, ouvrez, par exemple, la sérieuse et attentive *Histoire des Théories et des Idées morales dans l'antiquité* de M. Denis, et vous reconnaîtrez combien votre erreur est grande. Ce prétendu paganisme suranné n'est rien autre chose qu'un christianisme jeune et vivace; ce foyer éteint et ces cendres refroidies sont une source vive et abondante de chaleur et de lumière. Si donc il est vrai que le Christ, pour sa part, ait seulement fait appel à toutes les puissances du sentiment individuel, spontané et libre, pur de toute préoccupation réfléchie et dogmatique, et s'il est encore vrai qu'il a de la sorte donné l'impulsion la plus énergique à un immense et prodigieux mouvement de rénova-

tion sociale, il est faux que le christianisme s'explique tout entier dans ces données. Avant que le sentiment commençât son œuvre dans le monde des faits, la réflexion avait entrepris la sienne dans le monde des idées, et ici comme partout, comme toujours, la politique a vécu des efforts et des résultats de la science.

Il en est de même de la Révolution : elle s'est préparée par la réflexion avant de s'inaugurer par le sentiment, et la révolution dans les faits, qui date de 1789 et qui se poursuit sous nos yeux, a été précédée de la révolution dans les idées qui s'est accomplie durant le cours des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles et qui dure encore. Et que prouve tout cela? Ceci seulement, qu'il est faux que *le dogme suit l'inspiration comme la mort suit la vie*, et que la vérité est que l'inspiration procède du dogme comme la vie procède de la pensée.

Vous le voyez, Monsieur, au point de vue scientifique, je suis socialiste, non pas toutefois Saint-Simonien, avec M. Guéroult contre votre criticisme. J'ai hâte d'ajouter qu'au point de vue politique, je suis entièrement libéral avec vous contre le despotisme de M. Guéroult. Telle est ma situation, et je m'applaudis singulièrement d'avoir su la conquérir et l'occuper en présence des exagérations où vos partis pris respectifs vous emportent tous deux, par exemple, quand je vous vois, M. Guéroult et vous, en face de la France et de l'Angleterre, amenés à tellement méconnaître l'esprit et le rôle de l'un ou de l'autre de ces deux peuples, qu'il semble que vous accueilleriez avec bonheur, peut-être seulement avec une profonde indifférence, mais sans regret à coup sûr, M. Guéroult une inondation diluvienne qui ferait disparaître l'Angleterre au fond des mers, et vous un tremblement de terre qui bouleverserait la France de fond en comble. Comment, en vérité, deux hommes de votre valeur peuvent-ils s'enfermer de gaieté de cœur dans des systèmes si odieusement tyranniques!

Le génie de l'Angleterre, c'est le génie libéral ; le génie de la France, c'est le génie socialiste. La constitution anglaise est

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

purement expérimentale ou empirique; toutes les constitutions françaises ont prétendu être rationnelles ou idéales. Qui donc a raison? qui donc a tort, du génie anglais ou du génie français? Tous deux ont raison, tous deux ont tort, selon les points de vue. Le génie français a raison de poursuivre la recherche d'une constitution parfaite et absolue, il a tort quand il tente de faire fonctionner violemment du jour au lendemain une constitution soi-disant telle. Le génie anglais a raison de s'en tenir pour la pratique journalière à une constitution imparfaite et relative, il a tort s'il s'enferme dans cette pratique au point de négliger la théorie.

Le fait est que la science est le domaine de l'idéal et de l'absolu, et que la politique est le domaine de la réalité et du relatif, que la France socialiste a raison scientifiquement, et que l'Angleterre libérale a raison politiquement. Un peuple qui aurait raison à tous les points de vue serait celui qui s'élevant, avec toutes les ressources de la réflexion, de la raison, de la science, de la métaphysique, à la conception de l'idéal social, s'efforcerait en même temps de réaliser cet idéal de jour en jour par l'usage de toutes les libertés de penser, de parler, d'écrire, de discuter et de se convaincre, en un mot, de se gouverner soi-même.—Ce peuple existe : c'est l'Humanité; et il ne s'agit pour nous tous que de savoir y trouver notre patrie.

L. W.

Paris, janvier 1863.

ÉTAT ACTUEL DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE

ET DE LA SCIENCE SOCIALE.

PREMIÈRE LEÇON.

CONCURRENCE DU PRINCIPE DE L'INTÉRÊT ET DU PRINCIPE DE LA JUSTICE DANS LES QUESTIONS ÉCONOMICO-SOCIALES.

RÉSUMÉ DE LA 1re LEÇON.

Le professeur veut exposer la doctrine qui a été élaborée par son père et par lui touchant la répartition de la richesse sociale entre les hommes en société.

Il y a actuellement, en économie politique, deux théories de la valeur d'échange : l'une qui fait dériver la valeur de l'*utilité* combinée avec la *rareté ;* l'autre qui fait dériver la valeur des *efforts* et des *services* de l'homme. — Il y a aussi, en économie sociale, deux théories de la propriété : l'une qui fonde la propriété sur la *personnalité de l'homme*, et l'autre qui la fonde sur les *nécessités de la production et de l'épargne.*

Ces deux théories de la propriété sont également insuffisantes : la première, parce qu'elle ne fonde la propriété sur des considérations de *justice* qu'à la condition d'identifier les deux idées de valeur et de *travail*, ce qui est anti-scientifique ; la seconde, parce qu'elle ne reconnait la valeur de la *terre*, qu'à la condition de fonder la propriété sur des considérations d'*intérêt*, ce qui est anti-philosophique.

Ces deux théories se donnent l'une et l'autre pour tâche d'attribuer, malgré tout, toutes les espèces de la richesse sociale, sans exception, à l'appropriation et à la jouissance *individuelles* et non *communes*. On s'efforcera plutôt, dans le système nouvellement proposé, de chercher une répartition de la richesse entre les hommes qui fasse à la fois la part à l'*individu* par la *propriété*, et la part à la *communauté* ou à l'*État* par l'*impôt*, conformément à l'intérêt social et à la justice sociale.

Les six premières leçons seront consacrées à l'examen de ces deux questions morales préliminaires : la distinction et la concordance de l'intérêt et de la justice ; la séparation et la conciliation de l'individu et de l'Etat.

PREMIÈRE LEÇON.

—

CONCURRENCE DU PRINCIPE DE L'INTÉRÊT ET DU PRINCIPE DE LA JUSTICE DANS LES QUESTIONS ÉCONOMICO-SOCIALES.

Messieurs,

Vers le milieu de la Restauration, un jeune homme qui était un ancien élève de l'Ecole Normale, momentanément éloigné de l'enseignement et en quête d'une carrière nouvelle, sortit inquiet et rêveur de l'Ecole de Droit où il venait d'entendre une leçon sur la propriété. Dans ce temps-là, les attaques des

écrivains socialistes n'avaient point encore pénétré dans le sanctuaire de l'école, et les professeurs de droit ne se mettaient point en grands frais de logique pour établir la théorie du domaine personnel de l'homme sur les choses. De considérations d'intérêt social relativement à la propriété du capital ou de la terre, et des besoins de l'industrie ou de l'agriculture à cet égard, il en était peu question. De considérations de justice, de justice commutative ou de justice distributive, et des exigences de l'égalité ou de l'inégalité des conditions ou des positions, moins encore. Vous connaissez la réponse de Jean Lapin aux arguments de la Belette :

Et quand ce serait un royaume,
Je voudrais bien savoir, dit-elle, quelle loi
En a pour toujours fait l'octroi
A Jean, fils ou neveu de Pierre ou de Guillaume,
Plutôt qu'à Paul, plutôt qu'à moi.
Jean Lapin allégua la coutume et l'usage...

Tels étaient à peu près, Messieurs, les seuls arguments qui fussent mis en avant par les légistes de cette époque pour servir de base au droit d'appropriation individuelle de toute la richesse sociale.

Ces arguments n'étaient pas propres à satisfaire un esprit imbu d'une philosophie sérieuse et savante ; ils étaient plutôt de nature à le jeter dans une anxiété et dans une méditation profondes. Eh quoi! c'étaient là les seuls fondements de ce droit essentiel et redoutable ! La pierre angulaire de tout l'édifice social reposait sur ce sable mobile ! L'élève abandonna les leçons des jurisconsultes, et il prit les ouvrages des économistes. Voici ce qu'il y trouva : — « Le philosophe spéculatif » peut s'occuper à chercher les vrais fondemens du droit de » propriété; le jurisconsulte peut établir les règles qui prési-

» dent à la transmission des choses possédées ; la science poli-
» tique peut montrer quelles sont les plus sûres garanties de
» ce droit; quant à l'économie politique, elle ne considère la
» propriété que comme le plus puissant des encouragemens à
» la multiplication des richesses. Elle s'occupera peu de ce qui
» la fonde et la garantit, pourvu qu'elle soit assurée (1). »
C'était, vous le voyez, décliner la question au nom de l'économie politique. C'était tout au moins faire abstraction du point de vue de la justice pour ne s'attacher qu'au point de vue de l'intérêt. Et, dans cette voie, les économistes allaient plus loin; car s'apercevant, ou croyant s'apercevoir qu'il y avait, dans certains cas, contradiction entre les indications du droit naturel et les nécessités de la « multiplication des richesses, » en matière de propriété, ils ne craignaient pas de dévoiler cet antagonisme, en proclamant ouvertement l'intention de faire passer le juste après l'utile. Ainsi la question apparaissait comme de plus en plus grave et de plus en plus obscure à la fois.

Quel homme voué ardemment au culte de la science n'a vu, dans une heure de crise décisive, se poser devant lui le problème qui devait absorber sa vie toute entière? Un jour, celui dont je parle aperçut ainsi sa carrière scientifique ouverte et tracée devant lui; il y entra, et, depuis lors, durant quarante années consécutives, il ne cessa jamais un instant de suivre sa vocation et de remplir la tâche qu'il s'était donnée : celle de fonder la théorie du droit de propriété sur une base économique et philosophique en même temps. D'abord, ayant reconnu dans la richesse sociale, c'est-à-dire dans l'ensemble des choses susceptibles de prendre une valeur vénale et d'être

(1) J.-B. Say. *Traité d'économie politique*. Chapitre XIV. *Du droit de propriété*.

données et reçues en échange les unes des autres, l'objet commun de l'économie politique et du droit de propriété, il s'attacha avant tout à dissiper les incertitudes qui régnaient sur la nature de cette richesse; il fixa l'origine et la cause, et il énonça les lois du fait de la valeur d'échange. Ensuite il s'efforça de faire cesser à ses propres yeux le conflit élevé entre le point de vue de l'utilité et le point de vue de l'équité, et il y parvint en rapportant exclusivement au premier de ces deux points de vue la théorie de la production, et au second la théorie de la répartition de la richesse. Enfin, tout cela fait, et ces préliminaires économiques et philosophiques de la question étant respectivement acquis, il s'occupa de rechercher et il réussit à découvrir une formule de répartition de la richesse sociale entre les hommes en société qui, en premier lieu, fût rigoureusement fondée en équité, et qui, en second lieu, concordât avec une formule de production de la richesse rigoureusement fondée elle-même en utilité; en d'autres termes, il obtint une théorie du droit de propriété, ou du droit d'appropriation des choses par les personnes, satisfaisant également aux injonctions de la justice sociale et aux prescriptions de l'intérêt social.

Cette théorie, il ne l'a jamais publiée : il ne voulait la produire qu'étayée de toutes ses preuves économiques et morales, philosophiques et historiques; sa santé et sa vie se sont épuisées peu à peu dans ce labeur; la mort enfin l'a surpris creusant le sol même de la métaphysique pour y planter les racines de son système.

Messieurs, pardonnez-moi mon émotion. Ce travailleur consciencieux et persévérant, c'était mon cher père et savant maître, Antoine-Auguste Walras. C'est la première fois, depuis qu'il n'est plus, que je prends la parole devant vous. Je me suis promis que mon premier mot serait un hommage à sa

mémoire. J'ai résolu de faire plus encore. Mon père m'avait associé à son travail; depuis de longues années déjà, de près comme de loin, nous le poursuivions en commun; il accueillait le résultat de mes recherches, et je pense qu'avant de s'éteindre, il a compté sur moi pour livrer au public le fruit de ses efforts et de ses études. Je viens aujourd'hui partager avec vous cet héritage. Ayez, je vous prie, quelque sympathie pour le souvenir de ce penseur laborieux et modeste. Ayez aussi quelque indulgence pour ma faiblesse. Après cela, je n'ai rien autre chose à réclamer de vous que l'attention à laquelle ont droit de nos jours toutes les questions concernant la moralité et la richesse publiques, et, s'il y a lieu, l'honneur qu'on doit rendre à la vérité scientifique quand elle paraît au milieu du désordre des faits et de la confusion des idées.

J'ignore, Messieurs, ce qui, de nos jours, s'enseigne à l'Ecole de Droit en matière de propriété; je sais seulement ce qui se dit et s'écrit chez les économistes, et je puis vous assurer que, depuis le commencement de ce siècle, la question dont il s'agit, bien qu'incessamment reprise et remuée dans tous les sens, n'a pas fait un pas vers sa solution. Je vais, au surplus, vous en faire juger par vous-mêmes.

Assurément, le langage que je vous tiens étonnera beaucoup les économistes. Aux yeux de la plupart de mes confrères, l'économie politique et sociale est une science pour ainsi dire achevée et complète, et il n'y a plus guère à s'occuper en ce moment que de la vulgariser parmi les gens du monde, et surtout de la répandre au sein des classes populaires. Cette manière de voir est assez commode et fort séduisante, et, dès l'abord, on se plaît volontiers à croire qu'il existe effectivement une théorie de la répartition de la richesse sociale entre les hommes en société à peu près définitivement constituée, sinon dans ses

plus petits et derniers détails, du moins dans ses points essentiels et principaux. Malheureusement, à y regarder d'un peu plus près, on découvre immédiatement une chose, c'est que ces mêmes économistes, unanimes à proclamer l'état d'avancement et de perfection de l'économie politique et sociale, professent tous des opinions et des théories économico-sociales fort différentes les unes des autres, et même très-opposées entre elles. D'où il faut bien conclure que si leur optimisme fait le plus grand honneur à la sincérité et à l'énergie de leurs convictions respectives, il ne répond toutefois qu'assez imparfaitement à l'état véritable de la science.

Cet état, quel est-il en réalité? C'est ce dont, si vous le voulez bien, nous allons chercher à nous rendre compte. Ainsi, le problème de la répartition de la richesse nous apparaîtra dans toute son étendue et avec toute son importance, en même temps que tous les autres problèmes dont la solution dépend de la sienne, en même temps aussi que tous ceux de la solution desquels dépend la sienne. Seulement, pour éclairer un si vaste champ d'investigations, il nous faut la lumière de quelques définitions préalables que je vais essayer de vous fournir.

Je partage, quant à moi, toute l'économie politique et sociale en trois parties, savoir :

1° L'étude des lois naturelles de la *valeur d'échange* et de l'*échange*, ou *théorie de la richesse sociale*. C'est aussi ce que j'appelle *économie politique pure*;

2° L'étude des conditions les plus favorables de l'*agriculture*, de l'*industrie*, du *commerce*, du *crédit*, ou *théorie de la production de la richesse*. C'est aussi ce que j'appelle *économie politique appliquée*;

3° L'étude des meilleures conditions de la *propriété* et de l'*impôt*, ou *théorie de la répartition de la richesse*. C'est aussi ce que j'appelle particulièrement *économie sociale*.

Je ne crois pas m'abuser en considérant ces trois parties de la science comme aussi distinctes les unes des autres par leurs points de vue propres que par leurs objets respectifs.

Tout d'abord, il me paraît assuré que le monde des choses valables et échangeables est le théâtre d'un certain nombre de faits relatifs à la valeur d'échange et à l'échange, et qui sont soumis à des lois naturelles, tout comme le monde des corps physiques est, lui aussi, le théâtre d'un certain nombre de faits relatifs à la pesanteur, à l'électricité, etc., et que régissent des lois également naturelles. Quand je dis, par exemple, que *les choses tendent à augmenter ou à diminuer de valeur selon que la quantité demandée en augmente ou en diminue par rapport à la quantité offerte sur le marché*, j'énonce une loi de même ordre que quand je dis que *les corps tendent à tomber vers le centre de la terre avec une vitesse croissant en proportion du temps*. Dans l'un et l'autre cas, je constate une vérité d'observation entièrement et absolument indépendante de toute considération soit d'utilité, soit d'équité. Maintenant, les lois naturelles de la richesse sociale étant une fois connues, il me semble également incontestable qu'il y a lieu d'en déduire diverses règles touchant la production agricole, industrielle, commerciale et financière de cette richesse sociale. On passe ainsi de l'économie politique pure à l'économie politique appliquée, comme ailleurs de la mécanique rationnelle à la construction des machines. Dans les deux cas, on se met sur le terrain de la pratique ou de l'utilité, et l'on s'éloigne de la science pour se rapprocher de l'art. Enfin, je crois que c'est peu que la richesse sociale soit produite abondamment, si elle n'est équitablement répartie entre tous les membres de la société. Or, c'est là une troisième opération bien caractérisée, et un troisième point de vue bien spécial : c'est celui non plus de la vérité ni de l'utilité, mais de l'équité. D'ailleurs, n'êtes-vous point avec moi d'avis

que si tout cela était fait, que si la richesse était parfaitement connue en elle-même, au point de vue du *vrai*, parfaitement connue aussi quant aux conditions de sa production la plus abondante, au point de vue de l'*utile*, et parfaitement connue encore quant aux conditions de sa répartition la plus équitable, au point de vue du *juste*, il n'y aurait plus un seul mot à en dire et que la science en serait faite et parfaite? Vous en penserez, Messieurs, ce qu'il vous plaira. En ce qui me concerne, telle est ma philosophie de l'économie politique et sociale. Après vous l'avoir exposée, je suis en mesure de vous peindre en deux traits l'état actuel de la science. Il me suffira, pour cela, de vous dire que, des trois parties que nous avons énumérées plus haut, il y en a au moins deux, la première et la dernière, qui, à proprement parler, n'existent point, les économistes s'y divisant en deux écoles radicalement divergentes. Voici en quoi consiste cette divergence qui se manifeste surtout en deux points : sur la question de la nature de la richesse sociale et de l'origine de la valeur d'échange, et sur la question du fondement du droit de propriété.

Suivant les uns, toute chose fait partie de la richesse sociale à la condition nécessaire et suffisante d'être à la fois *utile* et *rare* : utile, c'est-à-dire demandée pour un usage quelconque, et rare, c'est-à-dire offerte en quantité limitée. Une chose qui est inutile, une chose qui n'est d'aucun usage, ne vaut rien. Une chose qui est utile, très-utile, même indispensable, mais qui existe à notre disposition en quantité illimitée, comme par exemple l'air respirable, n'a pas non plus de valeur. Mais une chose qui est utile à quoi que ce soit, et qui, en même temps, est rare ou limitée dans sa quantité, cette chose a de la valeur, elle se vend et s'achète, elle fait partie de la richesse sociale. Aux yeux de ceux-ci, la richesse sociale comprend trois grandes espèces principales de choses utiles et rares; ce sont : 1° les

facultés personnelles des hommes, 2° la *terre*, et 3° le *capital*. Les facultés personnelles et la terre sont une richesse naturelle; le capital, résultant de l'application du travail de nos facultés aux matières premières empruntées à la terre, est une richesse produite ou artificielle.

Selon les autres, ce n'est point le fait de la rareté combinée avec l'utilité qui est la cause de la valeur d'échange, c'est le fait du travail. Toute chose qui vaut et qui s'échange est ou représente une certaine somme d'*efforts* ou de *services* de l'homme, et toute chose qui n'est ni ne représente point une certaine somme d'efforts ou de services de l'homme ne peut rien valoir, et ne saurait s'échanger contre autre chose. Au dire de ceux-là, la richesse sociale se réduit à cette seule et unique catégorie : le *travail de l'homme*. Tout vient, tout sort du travail : le capital n'est que du travail transformé et accumulé; la terre elle-même n'a nulle valeur intrinsèque, et elle ne se vend et ne s'achète qu'en raison du travail et du capital qui s'y sont incorporés de façon ou d'autre.

Je pense que le dissentiment est assez tranché pour n'être point passé sous silence. Vous allez voir à présent que ces économistes, ainsi divisés au sujet de la théorie de la valeur d'échange, le sont également au sujet de la théorie de la propriété; et vous allez voir, ajouterai-je, comment le dissentiment qui existe à propos du fondement du droit de propriété tient à celui qui existe aussi à propos de l'origine du fait de la valeur d'échange.

Messieurs, comme je vous l'ai déjà fait pressentir, la répartition de la richesse peut être opérée à deux points de vue bien différents : on peut rechercher la répartition la plus équitable en elle-même, ou bien l'on peut rechercher la répartition la plus avantageuse à la société ; le premier point de vue est celui de la *justice* ou de la philosophie morale, le second point de vue

est celui de l'*intérêt social* ou de l'économie politique proprement dite. Quand on veut procéder à la répartition de la richesse en se conformant aux seuls principes de la philosophie morale, on fonde le droit de propriété sur le fait de la *personnalité de l'homme*. L'homme, dit-on, est un être raisonnable et libre, c'est-à-dire une *personne morale*, par opposition à tous les autres êtres qui, n'étant ni raisonnables ni libres, ne sont que des *choses*. De là, cette double conséquence : 1° les personnes s'appartiennent à elles-mêmes, elles peuvent être les sujets du droit de propriété, elles n'en peuvent être les objets; 2° les choses appartiennent aux personnes, elles peuvent être les objets du droit de propriété, elles n'en peuvent être les sujets. Ainsi l'homme, personne morale, s'appartient à lui-même; ainsi la richesse sociale, formée de choses, appartient à l'homme. Ainsi l'homme est, de droit naturel, propriétaire de sa personne, c'est-à-dire de ses facultés personnelles et du travail de ces facultés; ainsi l'homme est aussi, de droit naturel, propriétaire des choses faisant partie de la richesse sociale contre lesquelles il a échangé son travail.

Cela dit, voici où se présente la difficulté.

Le régime de l'appropriation individuelle étant ainsi justifié à l'égard des facultés personnelles, du travail de ces facultés, et des fruits du travail, il l'est par cela même à l'endroit de la richesse sociale tout entière si l'on accepte, relativement à la théorie de la valeur d'échange, l'hypothèse suivant laquelle, le capital et la terre elle-même n'étant que du travail transformé et accumulé, le travail constitue en réalité, à lui tout seul, toute la richesse sociale. Mais il ne l'est pas, au contraire, si l'on adopte, relativement à la théorie de la valeur d'échange, le système suivant lequel la terre se présente comme étant, au même titre que les facultés personnelles, une richesse naturelle, et dans lequel de l'application du travail de nos facultés

aux matières premières fournies par la terre résulte le capital, richesse artificielle. Dans le premier cas, la théorie morale de la propriété est faite et parfaite; dans le second cas, elle est faite seulement à moitié, et cela, sans qu'on puisse découvrir aucun moyen de la parfaire. Ici, en effet, et pour ne parler que de la richesse naturelle, de la légitimation de la propriété individuelle des facultés humaines à la légitimation de la propriété individuelle du sol, il y a un abîme qu'aucun raisonnement ne peut franchir. — « Que vous soyez, dirons-nous au propriétaire foncier, comme Dame Belette à Jean Lapin, une personne morale, et qu'à ce titre vous vous appartenez à vous-même, cela va de soi. Que la terre soit une chose, et qu'à ce titre elle appartienne aux personnes, c'est-à-dire aux hommes, c'est encore entendu. Mais pourquoi pas à toutes les personnes, à tous les hommes collectivement? Pourquoi à quelques personnes, à quelques hommes individuellement. Pourquoi à Jean plutôt qu'à Paul? Pourquoi à vous plutôt qu'à nous? Voilà ce qu'il nous est absolument impossible de comprendre. »

Messieurs, peut-être y a-t-il parmi vous quelques socialistes, et peut-être en suis-je un moi-même en m'exprimant ici comme je le fais. Je ne sais, Messieurs. Je ne veux dénoncer personne ni me trahir moi-même. Tout ce que je veux dire, c'est que, s'il y a des socialistes ici, il n'y en a pas de plus hardi ni de plus fort que cette Belette, et que, si je suis socialiste moi-même en cet instant, et qu'on veuille m'arrêter, il faut d'abord envoyer cette Belette en police correctionnelle. Entre cet animal et moi, cependant, il est une différence que je tiens à marquer. Madame la Belette passe immédiatement du principe à l'application en installant, comme vous savez, ses pénates dans le logis de Jeannot Lapin; et même il est permis de supposer que, si elle énonce après coup le principe,

c'est à seule fin d'excuser l'application qu'elle en a faite par avance. Je désapprouve formellement ce procédé, Messieurs, et j'agis pour mon compte d'une tout autre manière. Car d'abord je déclare n'agiter pour l'instant qu'une pure question de théorie, en réservant pour plus tard tout question d'application. Et, de plus, j'affirme ne toucher à cette théorie qu'après m'être prouvé à moi-même et m'être mis en mesure de prouver aux autres que l'application peut en être faite non-seulement sans dépouiller personne, mais, en outre, de façon à favoriser tout le monde.

Toujours est-il que, théoriquement, nous sommes en présence d'un obstacle insurmontable. Dès lors, il faut effectuer la répartition de la richesse non plus conformément à des principes moraux, mais en s'aidant d'indications exclusivement économiques; il faut baser le droit de propriété non plus sur le fait de la personnalité de l'homme, mais sur les *nécessités de la production et de l'épargne*. Ce ne sera pas dorénavant de droit naturel que la terre sera possédée individuellement, ce sera dans l'intérêt de l'agriculture. Ce ne sera pas non plus de droit naturel que le capital sera possédé individuellement, ce sera dans l'intérêt de l'industrie. Ce ne sera pas de droit naturel que nos facultés personnelles elles-mêmes nous appartiendront en propre, ce sera pour des raisons tirées de l'utilité économique. Ce sera, en un mot, dans l'intérêt social, et abstraction faite de la justice, que l'homme sera propriétaire soit de ses facultés, de son travail et de son salaire, soit du capital, soit de la terre, c'est-à-dire, de toute la richesse sociale.

Ainsi, la valeur d'échange a-t-elle son origine dans la rareté des choses utiles ou dans le travail incorporé à ces choses? La propriété repose-t-elle sur la personnalité de l'homme ou sur les nécessités de la production et de l'épargne? Tels sont, vous le voyez, les deux points de controverse qui subsistent malgré

tout en économie politique pure et en économie sociale, et qui sont liés entre eux de telle façon que si l'on tient à faire dériver la valeur de l'utilité et de la rareté, il faut établir la propriété sur des considérations d'intérêt, tandis que si l'on tient, au contraire, à établir la propriété sur des considérations de justice, il faut faire dériver la valeur du travail.

Dans cette alternative, qui semble rigoureusement inévitable, les économistes se partagent et suivent respectivement la voie qui convient le mieux à leurs habitudes et à leurs tendances intellectuelles. Les uns, qui sont arrivés à l'économie politique en passant par la morale, et qui sont, pour la plupart, des esprits d'une culture plus littéraire que scientifique, tiennent avant tout à l'intégrité des principes philosophiques, et sont, au contraire, peu enclins à l'observation désintéressée et attentive des phénomènes purement naturels dont la richesse est le théâtre. Ils penchent donc invinciblement vers une doctrine qui, mettant hardiment l'origine de toute valeur dans le travail, non-seulement se prête à une élaboration philosophiquement irréprochable de la théorie de la propriété, mais de plus ouvre encore la porte à toutes sortes de vues plus ou moins heureuses sur le caractère moral de la production agricole, industrielle et commerciale, de l'épargne, du crédit, etc. Les autres, qui ont été conduits à l'étude des questions économiques par l'application qu'ils font des sciences positives, et qui sont le plus souvent des gens instruits dans les mathématiques, dans la physique, s'attachent surtout, de leur côté, à ne pas violenter la vérité des faits naturels relatifs à la valeur, et, quant aux principes de la philosophie morale, ils s'en soucient assez médiocrement. Aussi sont-ils irrésistiblement attirés par la doctrine qui, satisfaite de faire exclusivement reposer la propriété sur l'intérêt de la production et de l'épargne, pré-

tend respecter scrupuleusement la sincérité scientifique de la théorie de la richesse sociale, et qui, d'ailleurs, pour être plus sensualiste que spiritualiste, ne leur en déplaît pas davantage, tout au contraire. Ceux-ci saisissent la première branche du dilemme, ceux-là la seconde. C'en est sans doute assez pour faire comprendre dès à présent comment deux écoles principales se sont formées en économie politique et sociale, à quel titre, en outre, la philosophie est intervenue nécessairement, à un moment donné, dans le débat, et pourquoi enfin, lorsqu'on discute aujourd'hui de part et d'autre, on n'oppose plus Quesnay à A. Smith, ou Ricardo à J.-B. Say, sans opposer en même temps, et par surcroît, Hobbes ou Bentham à Descartes et Condillac à Reid ou à Dugald-Stewart.

Que, dans chacune des deux écoles, on se plaise à considérer la science comme poussée au dernier degré de perfection, c'est une chose dont il n'y a pas lieu de s'étonner. Interrogez l'auteur d'un traité d'économie politique, je suis plutôt surpris s'il ne vous jure qu'en économie politique il n'y a plus grand'chose à dire; or, vous devez bien penser que, d'un côté comme de l'autre, il a été professé ou publié une quantité notable de cours ou de manuels de la science. Ces sentiments, d'ailleurs, sont ici d'autant plus excusables qu'aucune des deux doctrines n'est dénuée d'une certaine valeur logique; que, dans l'une et l'autre, au contraire, les prémisses étant une fois acceptées, les déductions et conclusions s'enchaînent avec une rigueur satisfaisante. Accordez à l'école spiritualiste que toute valeur vient des efforts et des services de l'homme, et que la terre ne se vend et ne s'achète qu'en raison du travail et du capital qui s'y sont incorporés, et rien ne vous empêchera d'obtenir une théorie vraiment morale de la propriété. De même, admettez avec l'école sensualiste que le juste se confonde avec l'utile, et le droit naturel avec l'intérêt social, que le droit de propriété

soit suffisamment légitimé par l'intérêt de la production et de l'épargne, et rien ne s'opposera à ce que vous vous en teniez à la seule théorie véritablement économique de la richesse sociale. Toutefois, et s'il n'est pas surprenant que l'économie politique et sociale paraisse aussi avancée que possible soit à l'école des moralistes, soit à l'école des économistes, il ne l'est pas non plus, vous l'avouerez, qu'elle ne semble pas encore autre chose qu'une étude fort incertaine et fort obscure soit à la masse du public, soit même à certaines personnes plus éclairées. Il serait, en vérité, difficile au public de consentir à envisager comme définitivement constituée une science que se disputent deux systèmes ayant chacun leurs adhérents également nombreux, également considérables; et, quant aux personnes éclairées, s'il faut tout dire, en présence des deux systèmes en question, je les approuve sans réserve de ne se décider pour aucun; car si tous deux sont jusqu'à un certain point logiques, ils ne le sont l'un et l'autre qu'au prix des plus cruels sacrifices.

Nous définissions jusqu'ici la richesse sociale comme « l'ensemble des choses qui, étant à la fois utiles et rares, ont une valeur d'échange. » On nous prie aujourd'hui de renoncer à cette définition pour en adopter une autre qui, identifiant les deux idées de richesse et de travail, énonce tout ensemble que tout travail vaut et s'échange, et que le travail seul vaut et s'échange. Je déclare, pour ma part, que cette concession m'est très-pénible. A Dieu ne plaise assurément que j'introduise dans un morceau de critique générale une lourde discussion sur la nature de la richesse et l'origine de la valeur, sur le salaire et la rente foncière comparés! Seulement, et puisque c'est à des philosophes que nous avons affaire, essayons de leur faire sentir, par un exemple bien choisi, combien leur prétention est tyrannique et insoutenable. Ils sont

des moralistes, et ils définissent ordinairement les personnes morales comme « la totalité des êtres doués de raison et de libre-arbitre. » Si nous leur proposions, à présent, une définition toute différente qui, identifiant les deux idées de personnalité morale et de race ou de couleur, énoncerait à la fois que tout Européen ou tout homme blanc est une personne morale, et que l'Européen seul, ou l'homme blanc seul est une personne morale, que nous diraient-ils? Leur réponse sera la nôtre.

Ils nous diraient, qu'en thèse générale, une définition ne doit contenir ni plus ni moins qu'il n'y a dans l'objet défini ; que s'il est vrai qu'il n'y a pas dans l'idée de personne morale d'éléments étrangers à l'idée d'Européen ou d'homme blanc, il est également vrai qu'il y a dans l'idée d'Européen ou d'homme blanc beaucoup d'éléments étrangers à l'idée de personne morale ; qu'en admettant, par conséquent, que notre définition ne prenne point, en Europe, des créatures sans raison et sans libre-arbitre, rien, du moins, ne nous garantit qu'elle ne laisse pas, en Asie et en Afrique, des êtres dignes du nom de personnes morales. En effet, nous répondraient-ils, nous admettons, si vous voulez, que l'Européen soit une personne morale. Mais pourquoi l'Européen est-il une personne morale, sinon parce qu'il est doué de raison et de libre-arbitre, et généralement parce qu'il remplit les conditions quelles qu'elles soient de la personnalité morale ? Dès lors, continuons à définir la personnalité morale par la raison, par le libre-arbitre, et généralement par ses conditions les plus abstraites quelles qu'elles soient, et gardons-nous d'énoncer, non-seulement que tout Européen, mais que l'Européen seul est une personne morale. Bonne ou mauvaise en elle-même, cette énonciation est sans portée philosophique. — Eh bien! nous aussi, leur répondrons-nous donc, nous admettons, si vous y tenez, que le travail a de la valeur. Mais pourquoi le travail

a-t-il de la valeur, sinon parce qu'il est utile et rare, et généralement parce qu'il remplit les conditions quelles qu'elles soient de la valeur? Dès lors, continuons à définir la valeur par l'utilité, par la rareté, et généralement par ses conditions les plus abstraites quelles qu'elles soient, et gardons-nous d'affirmer que tout travail, et que le travail seul a de la valeur. Vraie ou fausse en elle-même, cette affirmation est anti-scientifique.

Des philosophes moralistes, je le sais, ne s'embarrassent guère de ces difficultés : ils ont leurs raisons pour définir malgré tout la valeur d'échange par le travail. — « Des conséquences non moins belles, dit l'un, résultent de l'idée qu'on » vient de se faire de la *valeur*. Elles sont trop nombreuses » pour que je puisse ici les signaler toutes : je ne veux indiquer que les plus immédiates. La première est de spiritualiser l'économie politique..... (1) » — « Ainsi, dit un autre, » faire sortir du travail l'idée de la valeur est beaucoup plus » satisfaisant pour la morale..... (2) » Je cite textuellement, Messieurs, et j'éprouve le besoin de vous en donner l'assurance. N'est-ce pas exactement comme si nous, pour justifier une définition qui confondrait en une seule les deux idées d'Européen ou d'homme blanc et de personne morale, nous présentions une telle définition comme ayant pour résultat de matérialiser la philosophie morale, ou comme beaucoup plus avantageuse au point de vue politique? Tel est pourtant le parti-pris de l'école de Bastiat. Je le trouve, à vrai dire, moins audacieux que naïf, et je n'éprouve aucune envie de le discuter plus longuement ni plus sérieusement. Vous figurez-vous

(1) M. H. Baudrillart. *Des Rapports de la morale et de l'économie politique*, p. 248.

(2) H. Dameth. *Le Juste et l'Utile, ou Rapports de l'économie politique avec la morale*, p. 343.

des géomètres, vous figurez-vous des astronomes qui consentiraient à discuter un seul instant, les uns un théorème qui s'annoncerait comme « spiritualisant la géométrie, » les autres une loi astronomique qui se donnerait comme « plus satisfaisante pour la morale ? » C'est là, cependant, la situation des hommes habitués à la rigueur des sciences positives en face des prétentions économiques des moralistes spiritualistes.

Venons maintenant dans le camp opposé. Ici, l'on consent à ne pas travestir les faits naturels au profit de tel ou tel système préconçu de philosophie morale, et l'on veut bien reconnaître à la terre une valeur intrinsèque; par exemple, on nous demande de renoncer au concept de la justice en faveur de celui de l'intérêt, et de nous contenter d'une théorie de la propriété individuelle du sol tirée non plus du droit naturel, mais de l'intérêt de l'agriculture. Eh bien! Messieurs, si vous m'en croyez, ici encore, sans examiner en elle-même la démonstration que l'on produit, sans aborder la série des considérations relatives aux rapports qui existent entre telle ou telle assiette de la propriété foncière et l'état plus ou moins florissant de l'agriculture, bornons-nous à répondre que la proposition n'est point acceptable, et que cette absorption du droit dans l'intérêt répugnera nécessairement à des esprits philosophiques tout autant que répugne à des esprits scientifiques l'absorption de l'économie politique dans la morale.

Et qu'il n'y ait point ici d'ambiguité dans notre pensée. Il ne s'agit nullement pour nous d'attribuer à l'idée du bien moral le caractère d'une révélation surnaturelle transmise par tradition, ni même d'une attestation spontanée fournie par la conscience. Nous voulons simplement rapporter la notion de la justice et du droit à l'expérience psychologique, au même titre que celle de l'intérêt et de l'utilité à l'expérience physiologique. Il ne s'agit point davantage de mettre l'équité sociale

en opposition avec la richesse publique, non plus que la moralité privée avec le bien-être individuel. Nous voulons seulement assurer l'indépendance respective de l'ordre moral et de l'ordre économique. Or, à ce point de vue, qui est celui d'une philosophie sage et fière, il est certain que le principe d'intérêt n'est fondé ni à s'opposer ni à se substituer au principe de justice dans une catégorie essentiellement morale, comme celle de la propriété, non plus que le principe de justice ne serait lui-même recevable à contredire ou à suppléer le principe de vérité ou le principe d'intérêt dans une catégorie essentiellement économique, telle que celles de la valeur, de la production et du crédit. Si, par exemple, touchant la propriété des facultés personnelles des hommes et du travail de ces facultés, le droit naturel se prononce nettement, et conclut contre l'esclavage, contre le servage, tout est dit, et le problème est résolu, quoi que puisse alléguer, à tort ou à raison, l'intérêt social. Si donc, de même, touchant la propriété de la terre, la philosophie morale s'est tue en réalité jusqu'ici, il n'y a rien de fait encore, et la question n'est point vidée, quoi que puisse avancer, à tort ou à raison, l'économie politique. Persistons donc à vouloir édifier la théorie de la propriété sur le fondement du droit et de la justice, et refusons de croire l'appropriation individuelle du sol suffisamment motivée par les besoins de la culture. C'est là une théorie à laquelle nous pouvons toujours opposer cette même fin de non-recevoir que, vraie ou fausse en elle-même, elle est dénuée pour nous de toute valeur philosophique.

Je ne l'ignore pas encore : de telles objections ne sont pas faites pour arrêter des économistes utilitaires. Pour eux, la personnalité de l'homme est un mot, et les déductions de la philosophie morale sont des phrases vides. A cela il n'y a rien à répondre, sinon que du jour où il serait interdit de consi-

dérer l'homme comme psychologiquement supérieur à la brute par la raison et le libre-arbitre, et de tirer d'un tel fait les définitions, les principes et toutes les conséquences qu'il renferme, nombre de gens croiraient n'avoir plus qu'à poser la plume et qu'à se taire, et non-seulement désespéreraient de trouver une théorie du domaine personnel de l'homme sur les choses, mais renonceraient même à chercher la théorie d'aucune catégorie politique ou sociale. Je suis de ceux-là, Messieurs, je dois vous le dire. Je crois que le vrai est vrai, quelles que soient ses conséquences morales; mais je crois aussi que le juste est juste, quelles que soient ses conséquences économiques. Voilà quelle est ma foi, ma foi de savant et de philosophe, et le flambeau à la lueur duquel je veux parcourir avec vous le champ de l'économie politique et de la science sociale?

A cette lumière vous pouvez voir où en est la science sur la question de la répartition de la richesse sociale entre les hommes en société. Ai-je, oui ou non, le droit de dire qu'aujourd'hui, comme il y a cinquante ans, la théorie du droit de propriété n'existe ni chez les jurisconsultes, ni chez les économistes? Ces derniers, à la vérité, nous font observer que s'ils se séparent sur la démonstration, ils s'accordent du moins quant aux conclusions pour soumettre toutes les espèces de la richesse sociale sans exception au régime de l'appropriation et de la jouissance individuelles et non communes. Cela est vrai; je leur ferai seulement observer à mon tour qu'ils arrivent à ce résultat commun par des moyens non pas seulement différents, mais contradictoires. Ils forment deux écoles dont l'une, attachée au point de vue moral, dénature la science selon l'autre, et dont la seconde, attachée au contraire au point de vue économique, foule aux pieds la philosophie au dire de la première. Ils suivent deux méthodes desquelles

chacune démontre ceci supérieurement, à savoir que l'autre ne vaut rien. A moins donc qu'en fait d'économie politique et sociale, deux mauvaises démonstrations ne soient l'équivalent d'une bonne, ce dont je doute, l'unanimité des économistes sur ce point prouverait bien plutôt non pas du tout en faveur, mais précisément à l'encontre du régime de l'appropriation et de la jouissance individuelles et non communes de toutes les espèces de la richesse sociale sans exception. Et, de fait, pourquoi toutes les espèces de la richesse sociale sans exception seraient-elles soumisés au régime de l'appropriation et de la jouissance individuelles et non communes? Pourquoi, certaines espèces restant dévolues au régime de l'appropriation et de la jouissance individuelles, les autres ne seraient-elles pas dévolues, au contraire, au régime de l'appropriation et de la jouissance communes? Quand sortirons-nous de la double ornière où nous jettent tour à tour et l'individualisme absolu et le communisme absolu? Et quand chercherons-nous enfin dans la conciliation du communisme et de l'individualisme la conciliation même de l'intérêt et de la justice?

Ici, Messieurs, nous touchons, à mon sens, au nœud de la question sociale. Le moment n'est pas venu de le dénouer encore, et, sur ce point si grave, je fais seulement deux observations. Je remarque d'abord que les économistes négligent tous de faire figurer, dans le problème général de la répartition de la richesse, le problème de l'impôt à côté du problème de la propriété. Je constate ensuite que si, en matière de propriété, des raisonnements différents les conduisent à des conclusions identiques, en matière d'impôt, tout au contraire, ces différents raisonnements les conduisent aux conclusions les plus opposées.

Il semble, à la vérité, fort étrange à la plupart des économistes de rapprocher ainsi les deux questions de la propriété

et de l'impôt; mais c'est précisément la surprise même de mes confrères qui m'étonne, car le rapprochement dont il s'agit n'est, à coup sûr, ni si nouveau ni si singulier. Un homme qu'on n'accusera certainement pas d'être tourmenté par le génie du paradoxe, et en qui l'on serait tenté plutôt de croire que s'est incarné celui du sens commun, n'a pas manqué, dans un ouvrage célèbre, de faire suivre sa défense de la propriété d'une défense de l'impôt. Je parle de M. Thiers et de son livre *De la Propriété*. Le sens commun n'est le criterium ni de la philosophie ni de la science, et M. Thiers n'est une autorité ni en morale sociale ni en économie politique. Son livre est une œuvre de réaction que je laisse, pour ma part, au niveau des œuvres de révolution qu'elle prétend combattre. Tout cela est peut-être de la politique; à coup sûr ce n'est pas de la science. Mais, malgré cela, ou, pour mieux dire, à cause de cela même, cet exemple ne prouve-t-il pas excellemment combien les deux problèmes de la propriété et de l'impôt tendent en quelque sorte d'eux-mêmes à se placer l'un à côté de l'autre? Quoi qu'il en soit, du reste, ce que la politique mêle ainsi par instinct, la science peut le confondre par méthode. Comment, en effet, concevoir que, théoriquement, la part de l'individu soit fixée, sans que celle de l'Etat le soit aussi, dans la répartition de la richesse entre les hommes? Et comment concevoir que, pratiquement, la propriété soit en réalité instituée et garantie si l'impôt, sous mille formes, aussi variées que multiples, aussi capricieuses qu'imprévues, aussi tyranniques qu'onéreuses, aussi injustes que nuisibles, peut venir encore y porter atteinte? Au lieu donc d'isoler tout à fait deux questions si connexes, ne vaut-il pas mieux les réunir entièrement? Et si l'individu et l'Etat sont deux types sociaux également naturels et nécessaires, devant vivre et subsister tous deux sur le fonds de la richesse sociale, pourquoi une théorie uni-

que de la répartition de la richesse entre les hommes ne ferait-elle pas du même coup et tout ensemble, d'un côté la part à l'individu par la propriété, — par la propriété des facultés personnelles et du capital, si l'on veut, — et de l'autre la part à l'Etat par l'impôt, — par l'impôt sur la rente foncière, par exemple? — Vous repoussez cette fusion des deux questions de la propriété et de l'impôt, mais c'est pour en faire vous-même la confusion. Vous abandonnez d'abord la terre à la propriété privée, et, en cela, vous faites régner l'individualisme là où peut-être devrait régner le communisme. Et que faites-vous ensuite? Vous faites peser l'impôt sur le salaire de mon travail, et, en cela, vous faites régner le communisme là où certainement devrait régner l'individualisme. Ne faites donc qu'une seule question des deux problèmes de la propriété et de l'impôt, et résolvez cette question unique par la conciliation du communisme et de l'individualisme qui sera aussi celle de l'intérêt et de la justice.

Nous reviendrons sur ce sujet. Mais, quant à présent, une chose est incontestable, c'est que le système des contributions publiques est une matière que se disputent, sans trop de succès, les raisons d'équité et celles d'utilité, et où les économistes se séparent pour aboutir, par suite de préoccupations et en vue de conséquences très-diverses, à des conclusions essentiellement contraires. Un certain nombre d'entre eux ne se résignent pas volontiers à abandonner l'impôt à la seule direction de l'intérêt fiscal, et ont plutôt à cœur d'y faire régner quelque ombre d'honnêteté. A tort ou à raison, ils estiment que chacun doit contribuer aux dépenses de l'Etat dans la mesure plus ou moins proportionnelle de sa participation au bénéfice des services publics; que chacun participe au bénéfice des services publics dans la mesure de ses dépenses personnelles; qu'enfin chacun dépense dans la mesure de ce qu'il possède,

soit en capital soit en revenu. De là le système de l'impôt direct, proportionnel ou progressif, sur le capital ou sur le revenu. D'autres économistes, au contraire, sont portés vers des combinaisons d'une valeur plus spécialement financière. Dans leur opinion, plus ou moins fondée, l'impôt est quelque chose comme un mal inévitable ou comme un fléau nécessaire; il ne saurait donc y avoir nulle rigueur à poursuivre en ces matières; et le meilleur impôt, par conséquent, ou, si l'on veut, le moins mauvais, est celui dont les imperfections sont la moins apparentes. D'où leur préférence pour le système des contributions indirectes, dans lequel la taxe, confondue avec le prix des choses, passe en quelque sorte inaperçue, pour se répartir ensuite au hasard de la consommation, soit que les objets imposés doivent être immédiatement consommés, soit qu'ils doivent jouer auparavant le rôle de matière première ou autre dans une production préalable. Loin de moi la pensée d'appuyer ou de critiquer aucun de ces systèmes! Je me borne à en constater la divergence; après quoi, Messieurs, je vous en prends à témoin : si quelqu'un, voulant avoir, sur l'impôt comme sur la propriété, des idées conformes à celles des économistes, imaginait de consulter sur ce sujet les meilleurs auteurs, et s'il était renvoyé successivement de l'impôt direct, proportionnel ou progressif, sur le capital ou sur le revenu, à l'impôt indirect de consommation, puis de l'impôt réel à l'impôt personnel, et enfin de l'impôt unique à l'impôt multiple, il pourrait, sans doute, trouver dans l'économie politique et sociale une étude des plus instructives, mais il lui serait peut-être difficile de la regarder comme une science tout à fait achevée,

En vérité, l'économie politique et sociale toute entière est-elle en aussi triste état, et tout son acquis, depuis un siècle qu'elle est née, et après que plusieurs écoles successives, en

France et en Angleterre, y ont consacré leurs efforts, ne consiste-t-il qu'en quelques questions toujours mal résolues parce qu'elles sont toujours mal posées? Il n'en est pas tout à fait ainsi, Messieurs, et je craindrais de passer pour un détracteur de la science si, après vous avoir fait une longue énumération de ses lacunes, je descendais d'ici sans vous faire au moins une mention rapide de ses découvertes. Comme vous l'avez pu voir, tous les points que j'ai touchés jusqu'ici se rapportaient soit à la première, soit à la dernière des trois parties en lesquelles j'ai divisé l'économie politique et sociale; ils avaient trait soit à la théorie de la valeur d'échange et de l'échange, c'est-à-dire à l'étude de la richesse envisagée en elle-même, dans ses conditions et ses tendances propres et naturelles, soit à la théorie de la propriété et de l'impôt, c'est-à-dire à l'étude de la richesse envisagée au point de vue de sa répartition la plus équitable entre les hommes en société. Je n'ai rien dit encore des points relatifs à la seconde partie de l'économie politique et sociale, de ceux ayant trait à l'agriculture, à l'industrie, au commerce, au crédit, c'est-à-dire à l'étude de la richesse envisagée au point de vue de sa production la plus abondante. Or, c'est là une partie de la science au sujet de laquelle je puis et dois énoncer que, depuis un certain temps déjà, les économistes l'ont presque définitivement élaborée. Voir et montrer dans la satisfaction de l'intérêt du producteur abandonné complétement à lui-même la satisfaction la plus large et la mieux ordonnée de l'intérêt du consommateur; repousser en conséquence tout système de corporations, priviléges ou monopoles, tarifs et maximums, droits d'importation ou d'exportation, toute intervention administrative en vue de réglementation et de protection; *laisser faire, laisser passer*, voilà le principe supérieur de la production de la richesse sociale formulé par Quesnay et les Physiocrates, accepté par

Adam Smith et l'école anglaise, développé et vulgarisé par Jean-Baptiste Say et par tant d'autres, que l'économie politique a toujours défendu et qu'elle a fait enfin triompher chez deux des plus grands peuples qui soient à la tête de la civilisation moderne. Sur ce point, tous les économistes sont unanimes.

Et toutefois, il faut le dire : ils le sont moins à l'heure qu'il est qu'ils ne l'étaient il y a quelques années. Ils sont moins d'accord quand il s'agit de déterminer le caractère et la portée de cette formule, moins unis pour en préconiser les applications diverses; et ce retour si singulier n'est pas le trait le moins essentiel à la fidélité du tableau que je vous trace de la situation présente de l'économie politique et sociale. Il n'est que trop vrai, le principe du *laisser faire, laisser passer* n'est plus la formule universellement acceptée et proclamée de la théorie de la production de la richesse. Il y a des économistes qui ont fait de cette simple règle d'utilité pratique un principe de morale sociale. Ceux-là ne l'ont que défigurée ; il en est d'autres qui l'ont désertée. Oui Messieurs : tandis qu'autrefois les mots d'économie politique et de libre concurrence ou de libre échange étaient en quelque sorte synonymes, aujourd'hui, il y a des économistes réglementateurs et protectionnistes, des économistes amis et défenseurs des priviléges et des monopoles. Que disais-je donc que l'économie politique et sociale n'était point faite et parfaite ? Ce qui en était fait se défait sous nos yeux ! Que disais-je qu'elle n'était pas encore parvenue au dernier point d'avancement ? Bien loin qu'elle marche en avant, nous la voyons retourner en arrière !

C'est la même nécessité impérieuse qui fait qu'un corps empêché d'avancer recule, qu'un être arrêté dans son dé-

veloppement se désorganise, qu'un monument qu'on ne couronne point se dégrade, et qu'une science qu'on n'achève pas se décompose. Nous assistons en ce moment à la décomposition de l'économie politique. Elle était depuis longtemps stationnaire, elle est à présent rétrograde. Hier elle ignorait encore ce que c'est que la valeur d'échange et la rente foncière, ce que c'est que la propriété et l'impôt ; aujourd'hui elle ne saurait pas vous dire ce que c'est que la monnaie et ce que c'est qu'un billet de banque. Cependant, par notre faute et pour notre honte, des doctrines sans consistance qui, si la science était faite, s'évanouiraient en un instant en sa présence, prennent sa place et se répandent dans les esprits. Dans une telle conjoncture, j'abandonne, quant à moi, les économistes contemporains à leur optimisme consolant et flatteur ; je déclare que les conclusions fournies respectivement par l'école des moralistes et par celle des utilitaires en matière d'économie sociale sont insuffisantes, et j'entreprends d'en chercher d'autres.

Cette tâche me demandera deux années. Vous avez pu reconnaître aujourd'hui quelles questions dominent celle de la répartition de la richesse sociale entre les hommes en société. D'abord, à quel point de vue et selon quels principes cette répartition doit-elle être faite ? Est-ce au point de vue de la justice, et selon les principes de la philosophie morale ? Est-ce au point de vue de l'intérêt, et selon les principes de l'économie politique ? Ne serait-ce pas à ces deux points de vue, et selon ces deux ordres de principes à la fois ? Ensuite, entre quels éléments sociaux cette répartition sera-t-elle opérée ? Le sera-t-elle entre les seuls individus ? Le sera-t-elle entre les individus et l'Etat tout ensemble ? J'examinerai, Messieurs, dans une première série de leçons, ces deux points fondamentaux de la morale sociale : la distinction et la concordance de l'intérêt et de la justice, la séparation et la conciliation de

l'individu et de l'État. C'est là le programme que je suis autorisé à remplir cette année; l'an prochain, si l'on m'y autorise, j'essayerai de donner une formule nouvelle de répartition de la richesse, par la propriété et par l'impôt, entre l'individu et l'État, conformément à l'intérêt social et à la justice sociale.

Au moment d'exécuter un projet si sérieusement médité et si fermement résolu, je ne puis me défendre d'une vive émotion. Je fais paraître l'assurance aveugle d'un novateur orgueilleux, et j'ai seulement la certitude froide et réfléchie d'un disciple éclairé et convaincu. Je montre la témérité d'un jeune homme, et je possède en réalité, outre mon expérience personnelle, celle d'une autre vie toute remplie par l'étude exclusive et assidue des problèmes que j'aborde. Que de préventions naturelles peuvent s'élever contre moi! Je les affronte avec la conscience de remplir un devoir aussi impérieux que difficile. Tous tant que nous sommes, on nous voit prompts à secouer le joug de bien des traditions religieuses, de bien des obligations morales que nous tenons pour surannées et déraisonnables. Eh bien, soit! N'ayons, s'il le faut, d'autre foi que celle de la raison; mais ayons-la du moins avec ferveur! Ne professons d'autre culte que celui de la science; mais professons-le du moins avec courage! A défaut de toutes les croyances et de toutes les vertus que nous n'avons plus, s'il nous reste seulement cette religion de la vérité qui fait qu'on cherche ce qui se prouve, et que l'on dit ce que l'on croit, c'en est assez pour que bientôt, au sein de la nuit et de l'obscurité morales qui nous entourent nous voyions enfin pénétrer le jour et la lumière!

DEUXIÈME LEÇON.

—

INTERVENTION DES DOCTRINES PHILOSOPHIQUES.
LUTTE ACTUELLE DU MATÉRIALISME ET DU SPIRITUALISME
SUR LE TERRAIN DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE ET DE LA SCIENCE SOCIALE.

RÉSUMÉ DE LA 2e LEÇON.

—

Les deux points de vue de l'intérêt et de la justice, qui se disputent la théorie de la propriété, se disputent également toute l'économie politique et toute la science sociale.

Les utilitaires prétendent constituer non-seulement la théorie de la *propriété*, mais aussi celles de la *famille* et du *gouvernement*, au point de vue économique. Les spiritualistes prétendent constituer non-seulement la théorie de la *valeur d'échange* et de l'*échange*, mais aussi celles de l'*agriculture*, de l'*industrie*, du *commerce* et du *crédit*, au point de vue moral. La conclusion commune des uns et des autres est, du reste, l'individualisme social absolu.

Conclusions du spiritualisme : — La réforme économique de la société se confond avec la réforme morale de l'individu. L'*absence des conditions de la vie de famille* et le *manque des éléments de l'instruction* sont les seules causes de la misère actuellement persistante. La *charité*, la *philanthropie*, l'*assurance mutuelle* et l'*association coopérative* en sont les seuls remèdes.

Objections : — La réforme morale individuelle peut-elle tenir lieu de la réforme sociale économique? L'assistance et l'association peuvent-elles suppléer la justice? *Parabole du Prolétaire.*

Le sentiment socialiste affirme à bon droit la question sociale ; c'est à la raison scientifique à la résoudre.

DEUXIÈME LEÇON.

—

INTERVENTION DES DOCTRINES PHILOSOPHIQUES.
LUTTE ACTUELLE DU MATÉRIALISME ET DU SPIRITUALISME
SUR LE TERRAIN DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE ET DE LA SCIENCE SOCIALE.

Messieurs,

L'objet principal de ma première leçon a été de vous faire voir, en présence l'une de l'autre, sur le terrain de la théorie de la propriété et de l'impôt ou de la répartition de la richesse sociale entre les hommes en société, deux écoles s'efforçant d'atteindre par deux voies différentes, l'une par la

voie de la vérité morale ou de la justice, l'autre par la voie de la vérité économique ou de l'intérêt, un but identique, celui de l'attribution de toute la richesse à l'individu, sans nulle réserve au profit de la communauté ou de l'Etat. L'objet de cette seconde leçon sera de vous montrer ce dissentiment s'étendant du domaine de l'économie sociale, d'un côté, sur celui de l'économie politique pure et appliquée, de l'autre côté, sur celui de la science sociale. Nous verrons l'une de ces deux écoles triompher de l'autre ; alors, nous nous arrêterons, pour examiner les conclusions de celle-là, et pour lui demander compte de sa victoire.

Ainsi que je vous l'avais annoncé, nous avons toujours considéré jusqu'ici l'économie politique et sociale comme composée de trois parties, savoir : l'étude de la richesse sociale considérée en elle-même, ou *économie politique pure*, l'étude de la production de la richesse, ou *économie politique appliquée*, et l'étude de la répartition de la richesse, ou *économie sociale*. Ainsi, l'étude de la répartition de la richesse sociale entre les hommes en société, ou théorie de la *propriété* et de l'*impôt*, trouve assez naturellement sa place à côté des deux autres catégories économiques, en raison de ce qu'elle porte, elle aussi, sur la *richesse sociale*. Mais ce qu'il faut cependant remarquer, c'est que, en raison de ce qu'elle touche aux *droits des personnes en société*, elle trouve tout aussi naturellement sa place à côté d'autres catégories sociales, telles que la théorie de la *famille* et la théorie du *gouvernement*, qui ont exclusivement pour objet la société et les droits des personnes qui la composent. Il faut donc vous représenter l'étude de la répartition de la richesse, ou la théorie de la propriété et de l'impôt, comme une province limitrophe qu'on peut, si l'on veut, surtout si on l'envisage au point de vue de l'intérêt social,

annexer à l'*économie politique et sociale*, en la réunissant à l'étude de la richesse considérée en elle-même et à l'étude de la production de la richesse, pour compléter la science de cette richesse, mais qu'on peut tout aussi bien, sinon mieux encore, surtout quand on l'envisage au point de vue de la justice, annexer à la *science sociale*, en la réunissant à la théorie de la famille et à la théorie du gouvernement, pour compléter la science de la société.

Dès lors, la théorie de la propriété et de l'impôt tenant ainsi, par son caractère mixte, aux deux sciences de la richesse et de la société, et cette théorie étant revendiquée concurremment par deux principes aussi différents que ceux de l'*utile* et du *juste*, ne devait-il pas arriver que l'économie politique pure et appliquée, d'un côté, et, de l'autre, la science sociale proprement dite fussent elles-mêmes mises en cause tôt ou tard? C'est effectivement ce qui a eu lieu. Depuis les premières catégories économiques jusqu'aux dernières catégories sociales, l'intérêt et le droit se sont combattus D'une part, le point de vue économique, auquel avait été jusque-là dévolue sans conteste la théorie de la production agricole, industrielle et commerciale, prétendit absorber d'abord la théorie de la répartition de la richesse, et ensuite toute la science sociale. D'autre part, le point de vue moral, qu'on avait toujours laissé régner seul dans les théories du gouvernement, de la famille, de la propriété et de l'impôt, non-seulement les a retenues, mais encore a fait invasion dans l'économie politique tout entière. Messieurs, vous croyez peut-être que je me laisse aller à un véritable roman de critique, et que je range des adversaires de fantaisie sur un champ de bataille imaginaire. Il n'en est rien, et mes phrases ne sont que la traduction aussi exacte et la peinture aussi fidèle que possible de l'une des plus confuses mêlées scientifiques que l'on ait encore vues.

C'est il y a quelques années que ce mouvement s'est dessiné et caractérisé. A cette époque, l'Académie des sciences morales et politiques, qui est un corps savant animé d'un esprit assez exclusif et quelque peu intolérant, mais toutefois dont les regards sont attentivement fixés sur la marche des faits et des idées économiques, et chez laquelle ses programmes révèlent un vif sentiment de l'actualité scientifique, mit au concours la question des *rapports de l'économie politique avec la morale et avec le droit*. Ainsi prise au moment le plus favorable, cette initiative donna au travail des idées une impulsion qui dure encore, et elle occasionna directement ou indirectement la publication d'un nombre considérable d'œuvres dogmatiques ou critiques, d'ouvrages et d'articles d'une valeur inégale, qu'il serait peu intéressant de passer successivement en revue, mais dont il importe d'expliquer les tendances respectives.

Tout d'abord, dans la lutte qui devait ainsi s'engager, les chances des économistes n'étaient point mauvaises. L'économie politique, en effet, semblait alors avoir achevé d'énoncer, au sujet de la production de la richesse, des conclusions très-nettes, très-précises, et susceptibles d'être universellement acceptées par tous ceux qui voudraient seulement se donner la peine de les étudier et de les comprendre. La philosophie morale, au contraire, paraissait devoir continuer pendant longtemps encore de développer, touchant la répartition de la richesse, touchant la société civile et politique, toutes sortes de vues plus ou moins élevées, plus ou moins ingénieuses, mais, dans tous les cas, incapables d'entraîner cet assentiment unanime des hommes compétents par lequel seul se révèle l'autorité de la science. C'était donc une entreprise séduisante pour des savants utilitaires que de se charger hardiment de la solution de tous les problèmes sociaux, en faisant servir la démonstration des vérités économiques à la démonstration des

vérités dites morales. Déjà ils avaient tenté de constituer la théorie de la propriété en vue du seul avantage de la production de la richesse ; il n'y avait qu'à s'avancer dans cette voie, en essayant de constituer dans les mêmes données la théorie de la famille, la théorie du gouvernement, et, généralement, toute la théorie de la société. Ainsi l'on faisait rentrer le droit dans l'intérêt et la morale dans l'économie politique. On se mit à l'œuvre, et l'on ne parlait, en conséquence, de rien moins que de proclamer l'avénement d'une *science sociale* qui aurait embrassé l'activité de l'homme en société dans son ensemble, — industrie, propriété, famille, etc., — et d'un *art social* qui eût consisté dans l'application pratique des principes théoriques, cette science et cet art devant, bien entendu, ne s'élaborer qu'au seul point de vue de l'utilité économique.

Devant ces prétentions sensualistes, une réaction spiritualiste ne se fit pas attendre ; et c'est précisément alors que, pour avoir voulu absorber la morale, l'économie politique a été envahie par elle. Que parlait-on, en effet, aux moralistes de leur impuissance? Leur théorie de la propriété, à la condition d'admettre que toute valeur vient du travail, n'était-elle pas rigoureuse? En quoi leurs opinions sur la famille et sur le gouvernement laissaient-elles à désirer? Bien loin qu'il fallût les décharger de la solution des problèmes sociaux, c'étaient eux plutôt qui se sentaient de force à faire servir la démonstration des vérités morales à la démonstration des vérités dites économiques. Déjà ils avaient « moralisé et spiritualisé » comme on sait la théorie de la valeur d'échange en affirmant que le travail constituait à lui seul toute la richesse sociale ; il leur suffisait de persévérer dans ces errements et de « moraliser et spiritualiser » de la même manière la théorie de la production de la richesse. De la sorte, le droit prenait la place de l'intérêt, et la morale celle de l'économie politique. C'est

ce qu'ils ont fait, et voilà quelle tendance très-marquée est aujourd'hui dominante. On a prononcé la déchéance du point de vue de l'utilité et de l'économie politique. Le travail de l'homme étant à lui seul toute la richesse, on ne traite plus de la production de la richesse, on traite de l'homme, personne morale, travailleur et producteur. Dès lors, et par ce procédé, toutes les catégories et solutions économiques deviennent autant de catégories et de solutions morales. Cette couleur nouvelle donnée à la science a même déteint jusque sur le socialisme empirique. Des écrivains de cette école, que la philosophie préoccupe d'ordinaire assez peu, et qui, le plus souvent, ne songent guère à distinguer ni à concilier les points de vue, nous interdisent, eux aussi, de faire l'étude de la richesse au point de vue de la vérité scientifique, ou celle de la production de cette richesse au point de vue de l'utilité économique, et ils nous commandent d'étudier exclusivement le travail de l'homme au seul point de vue de la vérité morale. En résumé, vous le voyez : je n'ai rien inventé ni exagéré; l'intérêt social et le droit naturel sont en présence, l'économie politique et la morale sont aux prises, le matérialisme et le spiritualisme, comme deux vieux lutteurs qui trouvent l'occasion de satisfaire une ancienne animosité, sont entrés dans la lice, et il se livre en réalité, dans le champ de la science, une de ces grandes batailles dont parle Descartes et dont le spectacle enivrait son génie philosophique. Après en avoir exposé les péripéties, il me reste maintenant à en apprécier l'issue.

Or, c'est tout d'abord une chose aussi facile à reconnaître que curieuse à noter que l'extension de la lutte entre les deux écoles a seulement amené une extension proportionnelle de leurs prétentions réciproques, sans altérations ni déviations d'aucune sorte. Telles nous apparaissaient les deux doctrines sur le champ restreint de la théorie de la propriété, telles elles

nous apparaissent encore sur le champ plus vaste de l'économie politique et de la science sociale. Les matérialistes prétendaient substituer le principe d'utilité au principe de justice en matière de répartition de la richesse, ou de propriété et d'impôt; ils prétendent opérer la même substitution en matière de société civile et politique. Les spiritualistes prétendaient étendre l'empire de la morale sur l'économie politique pure; ils prétendent pousser cette extension jusque sur l'économie politique appliquée. Cela étant, ne s'ensuit-il pas que nous pouvons et devons d'abord nous borner, après comme avant la crise, à opposer aux uns et aux autres, en très-peu de mots, les mêmes fins de non-recevoir, à dire aux matérialistes que la richesse et la justice, que le bien-être et la moralité sont choses non opposées mais distinctes et indépendantes; qu'en matière de science sociale, comme en matière de propriété, là où le droit se prononce, l'intérêt le contredirait en vain; que là par conséquent où le droit est muet, ce serait en vain que l'intérêt prendrait la parole; — aux spiritualistes, que la valeur d'échange et la richesse sociale existent, jusqu'à un certain point, dans des conditions et obéissent, dans de certaines limites, à des lois naturelles; que, quant à la production agricole industrielle et commerciale de la richesse, elle s'effectue, de son côté, dans des conditions et obéit, pour sa part, à des règles toutes de convenance; que le point de vue moral ne saurait donc renverser et détruire, en économie politique pure le point de vue de la vérité scientifique, ou en économie politique appliquée celui de l'utilité pratique? Cela dit quant aux principes, venons aux conséquences.

La persistance n'en est pas moins évidente ni moins remarquable. Utilitaires et moralistes, sur le terrain de la propriété, concluaient ensemble à l'attribution de toute la richesse à l'individu, sans réserve aucune au profit de la communauté ou

de l'Etat; moralistes et utilitaires, dans le domaine de la science sociale, concluent ensemble à l'exercice en toutes circonstances de l'initiative individuelle, sans intervention en aucun cas de l'initiative collective ou commune. Pour les uns et les autres, l'individu est tout, et l'Etat n'est rien; aux yeux des uns comme des autres, l'individu peut et doit tout faire, et l'Etat n'a qu'un service à nous rendre, celui de se détruire lui-même. Cet accord est complet et frappant. Chez les socialistes, il y a bien des variétés, depuis le communisme absolu jusqu'à l'absolu individualisme; chez les économistes, l'individualisme commande seul et sans rival; et c'est là, sans doute, ce qui explique en passant que, pour tout économiste, le socialisme se confonde avec le communisme. Si unanime qu'il soit pourtant, cet accord ne doit pas nous troubler : l'ayant trouvé peu décisif en matière de propriété, nous sommes en droit de le tenir pour très-suspect en matière de science sociale. Toutefois je n'entrerai pas dès à présent dans la discussion même de l'individualisme social absolu, soit matérialiste, soit spiritualiste. J'emploierai seulement cette leçon à l'analyser et à l'exposer aussi sincèrement et aussi complétement que possible; je le critiquerai et le réfuterai dans la leçon suivante. Ce que je veux du moins faire tout de suite, c'est de rendre justice à la logique de ces systèmes. Il était logique, après avoir attribué toutes les ressources à l'individu, de lui imposer aussi tous les frais, et, après avoir privé l'Etat de toute recette, de le soulager aussi de toute dépense; il était logique, après avoir résolu le problème de la propriété dans le sens de l'appropriation et de la jouissance individuelles de toutes les espèces de la richesse sociale, de résoudre le problème de l'impôt par le moyen de la suppression de tous les services publics. Je me demande, par exemple, s'il était bien nécessaire de recourir à des méthodes si opposées pour obtenir des

résultats si semblables, et de remuer deux sciences jusque dans leurs fondements pour n'en pas remanier la moindre partie.

Messieurs, ce serait peu de me borner à énoncer ainsi, en mon nom et à ma façon, les conclusions absolument individualistes de la science officielle en matière de morale sociale : je vais les lui faire dire à elle-même. Des deux doctrines en lesquelles elle se partage, il en est une dont l'autorité et le crédit sont particulièrement incontestables, c'est la doctrine spiritualiste. Le spiritualisme se place exclusivement au point de vue moral; or, si nous contestons la justesse de ce point de vue en fait d'économie politique pure et d'économie politique appliquée, nous l'admettons en fait d'économie sociale et de science sociale. En outre, le spiritualisme aujourd'hui règne en maître, et nous subissons, malgré tout, son empire. Il peuple les académies et les chaires; il dispose des revues, des journaux, et il y célèbre le mérite de ses propres ouvrages; il institue des concours où il distribue des prix qu'il se décerne consciencieusement à lui-même. C'est donc au spiritualisme que je m'adresserai pour lui demander de nous fournir lui-même sa formule. Cette formule obtenue, je me charge de la préciser, de la développer. Messieurs, j'ai besoin de toute votre attention et de toute ma présence d'esprit, car je vais ici soulever la plus grave question de notre temps, celle qui s'agite indéfiniment, sans se résoudre, entre la science et le socialisme.

Eh bien, soit! Nous admettons, si l'on y tient, que rien ne vaut et ne s'échange que les efforts et les services de l'homme, qu'en conséquence le travail constitue à lui seul toute la richesse sociale. Où tendent ces violences faites à la théorie de la valeur et de la richesse? Nous admettons que le travail agricole et industriel, que le commerce et le crédit ne sont

autre chose que des manifestations de la personnalité humaine, libre et responsable, tout comme l'exercice des droits et l'accomplissement des devoirs de citoyen, d'époux et de père de famille, qu'en conséquence le *laisser faire*, *laisser passer* est une liberté économique analogue à la liberté de penser, de parler et d'écrire, et à toutes les autres libertés civiles et politiques. A quoi doit aboutir ce déguisement imposé à la théorie de la production de la richesse? Et que va-t-il enfin résulter de cette moralisation à outrance, par le spiritualisme, de toute l'économie politique? — Il en résultera, nous dit-on, une vérité peut-être banale, mais à coup sûr fort importante. « Cette vérité, cette banalité, si vous voulez, à laquelle s'at- » tache de nos jours une opportunité toute particulière, c'est » que la réforme économique des sociétés, objet de tant de » réformateurs et de tant d'utopistes, a pour fondement néces- » saire et pour point de départ la réforme morale de l'indi- » vidu, base lui-même et fin unique des sociétés humaines. En » dehors de cette vérité, non pas seulement proclamée théori- » quement, mais mise sérieusement en pratique, vous ne » trouverez qu'agitation vaine et stérile chimère, Voulez-vous » réformer l'humanité, en restant fidèles aux grands principes » moraux et économiques de toute société, devoir, justice, » charité, travail, propriété, capital, famille, commencez par » réformer l'homme, et tout le reste *vous sera donné par sur-* » *croît*. — Réformez l'homme, c'est-à-dire rendez-vous vous- » mêmes plus justes, meilleurs, plus éclairés, plus forts mora- » lement. Réformez l'homme, c'est-à-dire, d'abord, respectez » toutes les bonnes pensées, toutes les activités bienfaisantes, et » puis aidez les autres à s'éclairer, à s'améliorer; etc., etc. (1). »

(1) M. H. Baudrillart. *Des Rapports de la morale et de l'économie politique*, p. 575.

Vous l'avez entendu, Messieurs : la réforme économique des sociétés, désormais, c'est la réforme morale de l'individu. Comprenez-bien, je vous en prie, tout ce que dit cette formule. Elle dit que la société économique est définitivement organisée tant au point de vue de l'intérêt qu'à celui de la justice. Elle dit que la théorie de la production de la richesse est connue, et non pas seulement connue, mais appliquée; elle dit que la production de la richesse est, quant à ses conditions sociales, aussi abondante que possible. Elle dit que la théorie de la répartition de la richesse est également connue, et non pas seulement connue, mais également appliquée; elle dit que la répartition de la richesse est, quant à ses conditions sociales, aussi équitable que possible. Elle dit que la misère, s'il y en a, n'a pas de causes sociales, qu'elle n'a que des causes individuelles; elle dit qu'il y a des questions d'initiative individuelle, mais qu'il n'y a pas de questions d'initiative collective ou commune, ou de questions sociales. C'est bien, comme vous le voyez, tout justement le contraire de ce que dit, de son côté, le socialisme.

Ainsi, ce sont nos mœurs qui sont mauvaises, et, quant à nos lois, elles sont parfaites. Eh bien! Messieurs, je vous l'avoue, cela m'étonne. Non certes que je fusse un de ces socialistes qui ne demandent rien autre chose sinon qu'on remette la constitution entre leurs mains pour vingt-quatre heures, et qui ne s'engagent à rien moins, en échange, qu'à réaliser du jour au lendemain le bonheur de l'humanité; mais sans vouloir agir ni si autoritairement ni si vite, et sans attendre quoi que ce fût de sérieux et de durable que de la liberté et du temps, j'osais croire qu'il y avait encore quelque chose à faire en vue de la réforme économique de la société même. Je pensais,—faut-il en convenir?—que nos législateurs avaient encore à perfectionner nos codes, au point de vue éco-

nomique, par l'addition de quelques bonnes lois, par la suppression de quelques lois mauvaises; que la presse pouvait préparer le travail du législateur en agitant nombre de questions générales ou spéciales; que nous autres enfin, publicistes et professeurs, nous devions faciliter sa tâche à la presse en élucidant les principes de l'économie politique et sociale. Quelle erreur était la mienne! L'économie politique et sociale existe; elle existe non-seulement dans l'idéal de l'esprit, mais aussi dans la réalité des choses. Le spiritualisme l'a faite, le spiritualisme l'a mise en œuvre. Dès lors, nous n'avons plus qu'à nous retirer en silence, la presse elle-même doit se taire, le rôle des législateurs est fini; celui des prédicateurs commence. Plus de livres ni de conférences, plus d'articles de revues ou de journaux, plus de discours à la tribune! Des sermons, des homélies contre l'ivrognerie et le libertinage! Ainsi conclut le spiritualisme. Mais alors, combien étrange et déplorable est l'aberration des hommes! Quoi! Tant de préoccupations et de luttes scientifiques autour d'un problème résolu! Tant de passions et de bouleversements politiques en vue d'une solution appliquée! Tant de systèmes qui se produisent encore dans le monde des idées, tant de révolutions qui se succèdent dans le monde des faits, quand il n'y aurait qu'à rentrer en nous-mêmes, à rougir de notre intempérance et de notre incontinence pour qu'il n'y eût plus de misère ici bas! Un tel malentendu est-il possible? La supposition en est-elle acceptable?

Non, Messieurs; et, pour être juste, je me hâte de vous dire que tous les spiritualistes ne l'entendent pas tout à fait de cette manière.

Parmi les publicistes de cette école, quelques-uns ont étudié avec ardeur et décrit avec talent la situation des classes pauvres, et il est de fait que leurs observations morales sont d'une très-grande importance. Je ne parle plus ici de l'immoralité

proprement dite qui peut se rencontrer chez les pauvres, et dont les riches eux-mêmes ne sont peut-être pas non plus totalement exempts; je parle plutôt d'une certaine absence des conditions de la moralité qui semble spéciale au paupérisme. Les écrivains auxquels je fais allusion ont vu, dans les grandes villes industrielles, le père et la mère de famille retenus tout le jour hors de chez eux, en des points différents, par le travail des manufactures, les enfants, pendant ce temps, à la maison ou dans la rue, livrés à l'abandon et au vagabondage. Nous avons pu, grâce aux peintures saisissantes qu'ils nous ont faites, nous figurer ces tristes ménages, réunis durant un court moment autour d'un foyer sans intimité et sans charme; nous avons pu également nous faire une idée de l'ignorance qui se transmet, de génération en génération, dans ces familles. Et il est certain qu'on peut et qu'on doit considérer ce défaut de la vie de famille et ce manque d'instruction comme deux causes énergiques de misère, comme deux sources persistantes de paupérisme.

Réfléchissons-y toutefois un moment. L'on découvre ainsi maintenant qu'une femme a bien assez à faire d'être épouse et d'être mère; que c'est là, pour elle, un travail qui la dispense de tout autre. Grande loi naturelle, en effet, dont la violation sociale entraîne les plus funestes conséquences et pour la moralité et pour le bien-être! Mais, en vérité, cela était-il donc un secret si bien gardé, et la révélation en est-elle si précieuse? Assurément, c'est un spectacle contre nature que de voir des jeunes filles, des mères de famille occupées au travail des machines. C'est à l'ouvrier seul que convient cette besogne; quant aux femmes, leur place est au logis et non à l'atelier. Et qui les y pousse donc, sinon d'impitoyables exigences? Et qui les y retient, sinon la même nécessité inexorable? De même, on s'aperçoit enfin que l'instruction élémentaire et l'instruction

professionnelle sont indispensables pour former, en même temps qu'un bon travailleur, un honnête homme et un citoyen digne de ce nom. Certes oui : l'ouvrier doit s'instruire et surtout faire instruire ses enfants; ni lui ni eux ne doivent croupir dans une éternelle ignorance. Croit-on donc sérieusement que ce soit de parti-pris qu'ils y demeurent? Et, s'ils en voulaient sortir, ne sont-ils pas dans l'impossibilité matérielle de le faire, faute de temps et de moyens? Serait-il donc inexcusable d'envisager, pour tous ces motifs, la misère et le paupérisme eux-mêmes comme un empêchement à la vie de famille et comme un obstacle à l'instruction parmi les classes ouvrières?

Que l'immoralité individuelle, par conséquent, c'est-à-dire l'isolement domestique et l'ignorance, entretienne et perpétue le paupérisme, nous le voulons; mais qu'au moins l'on nous accorde en revanche que le paupérisme tend, de son côté, à éterniser l'ignorance et l'isolement. Faut-il donc faire cesser l'immoralité pour que disparaisse la misère? Ou faut-il faire disparaître la misère pour que cesse l'immoralité? Tel est le cercle vicieux où l'on s'enferme en portant la question du paupérisme sur le terrain de la réforme morale individuelle, et dont on ne peut sortir évidemment qu'en reportant cette question sur le terrain de la réforme sociale économique. Si, en effet, l'immoralité et la misère sont deux principes réagissant l'un sur l'autre et s'engendrant l'un l'autre, résignons-nous à y voir non des principes mais des conséquences, à les considérer comme les effets d'une cause commune, laquelle n'est autre que la persistance de quelque désordre dans les conditions économiques de la société. Et voici ce qu'à ce point de vue il serait assurément permis de répondre au spiritualisme : « Une vérité, lui dirait-on, une banalité, si vous voulez, à laquelle s'attache de nos jours une opportunité toute particulière, c'est que la

réforme morale des individus, objet de tant de prédicateurs et de tant de philanthropes, a pour fondement nécessaire et pour point de départ la réforme économique de la société base elle-même et milieu naturel de toutes les individualités humaines. » — Ainsi se retournerait contre le spiritualisme sa propre conclusion, très-vraie sans doute et, à coup sûr, encore plus banale.

Messieurs, ne nous hâtons pas de triompher de notre adversaire. Le spiritualisme est une philosophie pleine de ressources, et, dans la position où le met notre argumentation, il a plusieurs moyens de se tirer d'affaire. Je vais les énumérer fidèlement et les passer avec vous en revue.

Le premier de tous s'appelle la *charité*. La charité est une vertu éminemment spiritualiste : le dévouement dont elle procède est un des principes de la doctrine ; les dons par lesquels elle s'exerce en sont une des conséquences. Quand on confère, en effet, à l'individu toute puissance et toute richesse, c'est sans doute qu'on lui suppose toute force et toute générosité ; et quand on déclare parfaitement satisfaisant, sous le rapport de la répartition de la richesse, un état social dans lequel, malgré tout, une misère extrême coudoie une extrême opulence, c'est apparemment qu'on compte avec confiance sur ceux qui ont trop pour donner quelque chose à ceux qui n'ont rien. Il faut toutefois reconnaître que c'est là un expédient auquel tous les spiritualistes n'attachent pas le même prix ni la même efficacité. Ceux dont, pour ma part, je m'occupe, ceux qui sont philosophes et économistes n'ont, il faut le dire, ni une estime très-grande pour les procédés de la charité, ni une très-grande foi dans ses résultats. La charité dont je parle ici, bien entendu, ce n'est pas cette charité spontanée, discrète et empressée, qui nous fait courir personnellement, sous le coup d'une émotion fraternelle et d'un entraînement sympathique,

au soulagement de la maladie ou de l'infirmité; c'est cette charité sollicitée, publique et organisée, qui se présente comme une sorte d'institution sociale complémentaire, et qui prétend, à ce titre, suppléer au manque de travail ou à l'insuffisance du salaire. C'est cette dernière seulement que nous autres, économistes de toutes les écoles, avons toujours réprouvée. Nous jugeons que pour dégrader souvent celui qui l'accepte, elle n'ennoblit pas toujours celui qui la fait. Nous avons reconnu qu'elle est moins un remède à la misère et à l'infortune qu'un encouragement à la paresse et à l'hypocrisie. Bref, nous appelons de nos vœux le jour où personne ne pourrait la faire parce que personne ne voudrait la recevoir.

Cela est vrai de la charité proprement dite qui est une assistance matérielle; il en est tout autrement de la *philanthropie* ou de l'assistance purement morale. Celle-là honore presque toujours celui qui la fait, car elle s'exerce généralement sans intermédiaire, et elle sert véritablement celui qui la reçoit, car elle lui impose plutôt l'effort qu'elle ne l'en dispense ; elle ne vise point à le mettre immédiatement au but, elle lui montre la route, la lui aplanit et l'y guide. Aussi nos spiritualistes sont-ils les philanthropes par excellence. Leur objectif, vous le connaissez : c'est l'absence des conditions principales de la moralité individuelle, celle du milieu de la famille, et celle des éléments de l'instruction. Voilà le mal dans son origine. Cela étant, ils s'adressent à ceux qui, possédant la fortune, jouissent à la fois des bienfaits de l'instruction et des douceurs de la famille, et ils les provoquent à venir en aide à ceux dont l'isolement et l'ignorance font la misère. De l'application de ce principe viennent ces sociétés d'industriels et de capitalistes formées pour la construction d'habitations à bon marché, et qui mettent des maisons saines et agréables à la disposition des ouvriers moyennant un prix d'achat peu élevé

quoique normal, ou moyennant un prix de location modéré quoique rémunérateur et toujours en rapport avec le prix de revient. De là viennent aussi ces associations d'écrivains et de professeurs pour l'enseignement élémentaire et professionnel. A la philanthropie, en un mot, se rattachent ces institutions nombreuses et variées que le sentiment le plus noble et le plus pur crée, soutient, encourage, et qui ont, vous le savez tous, transformé complétement certaines villes au point de vue de la moralité et de l'aisance des prolétaires, c'est-à-dire de cette classe d'hommes qui vivent exclusivement du salaire de leur travail, sans nul surcroît ni de fermages de terres ni d'intérêts de capitaux.

En matière de philanthropie comme en matière de charité, nous sommes toujours, en compagnie du spiritualisme, sur le terrain de l'initiative individuelle. Sans en sortir encore, nous y trouvons deux autres moyens d'amélioration du sort des travailleurs : l'un est celui de l'*assurance mutuelle*, l'autre est celui de l'*association coopérative*. Par l'assistance matérielle et par l'assistance morale, l'homme pauvre et ignorant voit sa position s'améliorer ; mais dans l'un et l'autre cas, il dépend en cela de l'homme riche et instruit qui l'assiste. Par l'assurance mutuelle et par l'association coopérative, c'est le travailleur lui-même qui, uni à d'autres travailleurs comme lui, améliore sa position, sans être obligé ni d'attendre le bon vouloir de personne, ni de subir aucune assistance étrangère.

D'abord, la *société de secours mutuels* le préserve des conséquences fâcheuses du chômage et de la maladie en lui fournissant un subside ou des secours. Ainsi, par l'assurance mutuelle, le prolétaire s'enlève toute chance de désastre ; cela fait, par l'association coopérative, il peut, en outre, se donner toute chance de succès. La *société de consommation* réduit la dépense, la *société de production* et la *société de crédit mutuel*

favorisent l'augmentation du revenu; toutes les trois facilitent l'épargne et, les épargnes une fois obtenues, les multiplient par une capitalisation rapide. La misère est déjà vaincue. Alors la *société immobilière* fournit les habitations à bon marché et toutes les conditions matérielles et morales de la vie de famille, la *société d'instruction et de récréation* procure tous les éléments de la culture intellectuelle la plus solide et la plus délicate. La démoralisation recule à son tour. Cette victoire sur la démoralisation amène un second effort plus vigoureux et une seconde victoire plus décisive sur la misère, laquelle assure enfin le triomphe le plus complet de la moralité individuelle. Nous voilà sortis du cercle fatal que traçait autour de nous l'entretien de l'isolement et de l'ignorance par le paupérisme et du paupérisme par l'isolement et l'ignorance. Tout cela, sans intervention de l'Etat, sans assistance particulière, à ce seul mot d'ordre : *Aide-toi toi-même*! Inclinons-nous, Messieurs, devant la puissance et la fécondité de ces combinaisons merveilleuses : la société de secours mutuels, la société de consommation, la société de production, la société de crédit mutuel, la société immobilière, la société d'instruction et de récréation populaires ; et saluons dans l'association coopérative le dernier mot, l'effort suprême et le succès définitif de l'initiative individuelle!

Messieurs, j'étais sûr de vous voir manifester vos sympathies en faveur de l'initiative individuelle et de l'association coopérative ; et vous-mêmes ne doutiez pas, je le pense, de me voir leur rendre un éclatant hommage. Sur ce point, nous sommes tous d'accord, vous, les spiritualistes et moi. Là où je me sépare entièrement des spiritualistes, et où vous avez à vous prononcer entre nous, c'est quand ils disent non que les sociétés coopératives sont un moyen puissant et fécond de

vaincre la misère, mais quand ils disent que c'est le seul et unique moyen de vaincre la misère ; c'est quand ils disent non que la réforme morale de l'individu est essentielle et urgente, mais quand ils disent qu'elle constitue toute la réforme économique de la société. Je le dis hautement et sans détour, Messieurs : si le spiritualisme consent à n'être que la moitié de la vérité, je suis avec lui et avec la science contre le socialisme. Mais s'il prétend être la vérité toute entière, je suis avec la science et avec le socialisme contre lui ; car, sur ce point, la science donne raison contre lui au socialisme.

Réformer les conditions de notre société même ! Mais notre état social, au dire du spiritualisme, n'appelle nulle réforme. La production et la répartition de la richesse, la propriété et l'impôt, le gouvernement et la famille, aux yeux des spiritualistes, sont des catégories sociales entièrement connues et définitivement organisées, auxquelles on nous somme de rester fidèles. En est-il ainsi véritablement? Hélas ! je le voudrais ; mais, pour se convaincre du contraire, il n'est malheureusement pas besoin d'être systématiquement pessimiste, c'est assez de ne pas s'abandonner à un optimisme aveugle; et il ne faut pas réunir à grand peine quelques exemples douteux, il suffit d'en choisir quelques-uns dans le grand nombre des incontestables.

Prenons d'abord l'industrie agricole et manufacturière, le commerce, le crédit, et tous ces faits dont l'ensemble constitue la matière de la théorie de la production de la richesse. A supposer que le *laisser faire, laisser passer* de l'économie politique soit, comme il l'est en effet, la formule générale de solution des questions de cet ordre ; à supposer que cette solution soit, comme elle ne l'est point, théoriquement admise en tous lieux par tout le monde, est-elle, en outre, pratiquement acceptée d'une manière universelle? Nous, économistes, qui

luttons journellement contre tant de règlements restrictifs de la liberté des coalitions d'ouvriers, de la liberté des échanges internationaux, de la liberté du taux de l'intérêt, de la liberté d'association des capitaux, de tant d'autres libertés économiques, nous pouvons croire que la vérité scientifique a lui sur ces problèmes; mais comment oserions-nous nous figurer que la sagesse politique les a supprimés? Ce sont là pourtant, en dehors de l'immoralité individuelle, des causes de misère et une source de paupérisme.

Passons à la propriété et à l'impôt, et aux faits dont l'ensemble constitue la matière de la théorie de la répartition de la richesse. Qu'il me soit ici permis de rappeler aux économistes de toutes les écoles qu'ils n'ont point de théorie de la propriété, qu'ils n'ont point de théorie de l'impôt. Qu'il me soit permis de rappeler aux spiritualistes en particulier que leur formule de répartition de la richesse sociale entre les hommes en société est très-certainement inacceptable au point de vue scientifique comme dénaturant le fait de la valeur d'échange, et très-certainement inacceptable au point de vue philosophique comme sacrifiant l'Etat à l'individu. Maintenant, à m'en tenir à l'exposition pure et simple de la doctrine, j'ai beaucoup mieux à dire encore. On parle beaucoup de propriété dont le nom seul est, à vrai dire, d'un effet magique; mais on passe entièrement l'impôt sous silence, et cela non pas seulement au moment de conclure et d'invoquer les grands principes, mais durant tout le cours de ces longues études d'économie politique et de morale comparées, comme si rien, Messieurs, n'était plus indifférent et plus étranger que l'impôt soit à la morale, soit à l'économie politique. Et pourtant, je vous le demande, sans aller si loin que de confondre ou même de rapprocher les deux théories de la propriété et de l'impôt, ne pourrait-on pas seulement ranger la question de l'impôt parmi

celles où les droits de la justice et les intérêts de la richesse sont le plus engagés, parmi celles, du moins, d'où dépendent essentiellement la situation matérielle et la situation morale des classes les plus nombreuses et les plus souffrantes? Est-il permis, dites-le moi, de faire totalement abstraction du problème de l'impôt, comme s'il n'existait pas ou n'existait plus, alors qu'à son sujet les théoriciens se partagent entre les camps les plus opposés, et que, pour les uns, partisans de l'impôt indirect, l'income-tax serait la ruine du Trésor, tandis que, pour les autres, promoteurs et défenseurs de l'impôt direct, les contributions de consommation, les droits de mutation et les autres combinaisons fiscales analogues sont un défi à l'ordre économique et un attentat à l'ordre moral; alors enfin que le système qui prévaut dans la pratique est tel que, bon ou mauvais, mais très-probablement médiocre et peut-être détestable en lui-même, il constitue en tout cas, et de l'aveu le plus unanime, une charge démesurément écrasante? Y a-t-il là, oui ou non, sans compter le défaut de la vie de famille et le manque d'instruction élémentaire et professionnelle, une cause de misère suffisamment appréciable?

Enfin, pour ne rien omettre, je fais encore une observation du même genre. On nous adjure de nous incliner devant la famille. Il y aurait assurément, sur ce sujet, beaucoup à dire au spiritualisme lui-même. Si cependant nous nous taisons, nous permettra-t-on de citer le gouvernement comme une des catégories sociales qui ne sont peut-être ni absolument connues dans tous leurs détails, ni parfaitement organisées sur tous les points du globe, et qui, d'autre part, ont directement ou indirectement une influence notable sur le bien-être et sur la moralité des individus? L'indépendance des nationalités, les libertés constitutionnelles, la séparation des pouvoirs législatif, judiciaire et administratif sont-elles fixées et hors de cause?

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Et si elles ne le sont pas, cette lacune ne constitue-t-elle point, elle aussi, avec l'isolement domestique et l'ignorance, une source assez abondante de paupérisme ?

Est-ce à dire qu'à mon sens, toutes les conditions de la société soient à mettre ou remettre en question, que notre état social soit à créer de toutes pièces ou à modifier du tout au tout? En aucune façon, mais simplement que si beaucoup de ces conditions sont déterminées, il en est encore quelques-unes qui ne le sont point : les conditions de la répartition de la richesse notamment; que si notre état social est à de certains égards satisfaisant, et surtout préférable à ce qu'il fut jadis, il n'est pas encore de tout point irréprochable, ni surtout égal à ce qu'il doit être un jour : sous le rapport de la propriété et de l'impôt par exemple. C'en est assez pour qu'on soit fondé à repousser énergiquement les conclusions de la science officielle contemporaine en matière de théorie de la société ou de morale sociale, j'entends celles des économistes académiciens de nos jours, et celles des spiritualistes aussi bien et mieux encore que celles des matérialistes. En effet, si le matérialisme n'a pas gagné la science sociale au point de vue économique, il n'a pas, du moins, ruiné lui-même l'économie politique, tandis que le spiritualisme, au contraire, non-seulement n'a pas conquis l'économie politique au point de vue moral, mais a de plus altéré et mutilé de ses propres mains la science sociale, en a méconnu la portée et, en quelque sorte, compromis l'existence. Le matérialisme n'a pas réussi, sans doute, à faire prévaloir l'intérêt contre le droit; du moins, n'a-t-il pas obscurci la notion d'utilité économique. Le spiritualisme, au contraire, en essayant de substituer partout le droit à l'intérêt, a totalement perdu le sens de la moralité sociale; et ainsi il a, dans cette campagne, violenté le principe de la vérité scientifique en économie politique pure, défiguré celui de l'intérêt ou de

l'utilité en économie politique appliquée, et enfin anéanti le principe de la justice dans la science sociale, le tout au profit de la moralité privée et pour la plus grande gloire de l'assistance philanthropique et de l'association coopérative.

Croyez, Messieurs, que je mesure exactement mes paroles et que je saurai ne rien dire qui vous blesse et vous irrite. Je veux vous faire comprendre comment il est possible d'avoir pour la philanthropie une estime sincère, d'avoir pour la coopération un culte véritable lorsqu'elles agissent à leur place, et dans leur sphère, mais comment il est possible aussi de détester la philanthropie, de réprouver la coopération elle-même lorsqu'elles prétendent prendre la place, lorsqu'elles osent envahir la sphère de la justice. Pour cela, je vous prie seulement d'écouter cette parabole.

PARABOLE DU PROLÉTAIRE.

Un prolétaire plaidait en justice contre un homme puissant et riche. Il se plaignait que cet homme retînt injustement son bien, le laissant ainsi, lui et sa famille, dans une position précaire et difficile.

— Renoncez, dit cet homme riche à son adversaire, à plaider contre moi. J'ai pitié de votre situation misérable; si vous avez besoin de quelque secours, je vous le donnerai, et si ma protection peut vous servir, elle vous est acquise.

L'autre lui répondit :

— Je veux la justice et non la charité; je ne vendrai pas mon droit contre une aumône.

— Je comprends votre refus, dit l'homme riche; j'en approuve le motif et j'en aime la fierté. Eh bien! écoutez-moi. Je sais une opération de commerce qui serait pour vous très-facile à faire, et tout à fait avantageuse. Tournez-vous vers cette entreprise et donnez-y tous vos soins. Si vous y réussissez, vous retrouverez une fortune plus considérable que celle que vous avez perdue, et vous serez plus riche que moi, sans rien devoir à personne qu'à vous-même.

A cela le prolétaire répondit encore :

— J'ai soif de justice, et non de richesse. Je revendique l'héritage de

mes pères dont je dois compte à mes enfants. Je me confie à l'intégrité et à la sagacité de mes juges. S'ils me donnent raison, vous me restituerez cette partie de votre fortune qui est mon bien et que vous détenez indûment. S'ils me donnent tort, je resterai pauvre ou deviendrai riche à mon gré. Quoi qu'il arrive, je n'ai rien à réclamer de vous que mon droit, et vous n'avez rien à me payer que votre dette.

Ils plaidèrent, et le prolétaire obtint justice.

Messieurs, ce besoin insatiable, cette poursuite ardente et opiniâtre des effets de la justice sociale par delà tous les résultats de l'activité individuelle, c'est ce qu'il y a de fondé, c'est ce qu'il y a d'invincible dans le socialisme. Ce sentiment est aussi, croyez-moi, celui dont s'inspire de plus en plus la science indépendante. Un économiste dont vous connaissez tous et dont vous aimez le double talent d'écrivain et d'orateur, M. Jules Duval, parlant du mouvement coopératif dont il s'occupe assidûment, se prononçait tout récemment à cet égard en quelques lignes ingénieuses que j'ai recueillies et que je vais vous lire : — « Tout le » mouvement coopératif contemporain, disait-il, a pour père le » socialisme; mais nous ajoutons que l'économie politique en » est la mère. La coopération est fille du socialisme pour le sen- » timent, l'aspiration, pour le ressort moteur; et elle est fille de » l'économie politique pour les idées, pour la science directrice. » Elle est, en un mot, le progrès économique et la réforme » sociale, ensemble et intimement unis, se complétant et se » corrigeant mutuellement (1). » M. Jules Duval se trompe très-gravement, à mon sens, quand il confond la coopération avec la réforme sociale : je viens précisément de vous expliquer tout à l'heure comment la coopération était une chose, et comment la réforme sociale en était une autre. La coopération est une question d'initiative individuelle, et elle n'a rien de commun avec la réforme sociale, qui est une question d'initiative col-

(1) *L'Économiste français*, numéro du jeudi 3 octobre 1867, page 413.

lective ou commune. La vérité est que c'est la question de la propriété et de l'impôt, et non celle de la coopération, qui se confond avec la question de la réforme sociale. Chercher la réforme sociale dans l'association coopérative, c'est exactement comme si on la cherchait dans la charité ou dans la philanthropie, comme si on la cherchait dans l'assurance mutuelle. C'est à la fois diminuer sinon méconnaître la réforme sociale, et exagérer, pour la compromettre, l'association coopérative. Je dirai, puisque l'occasion s'en présente, que, dans mon opinion, cette confusion si répandue et si persistante de la question de l'association coopérative avec la question sociale, que cette recherche si générale et si obstinée d'une réforme sociale par la coopération, est ce qui nuit le plus, en France, au développement du mouvement coopératif, et que c'est surtout dans l'intérêt de ce mouvement que je me suis appesanti si longuement aujourd'hui sur la distinction de l'activité individuelle et de la justice sociale. Mais, cette réserve faite, je dirai bien volontiers, en empruntant l'heureuse expression de M. Duval, pour l'appliquer exclusivement à la réforme sociale, que cette réforme doit procéder à la fois du sentiment socialiste et de la science économique.

J'aurai, Messieurs, la hardiesse de vous le dire exactement comme je le pense : l'opposition de la science et du socialisme, c'est aussi, en un sens, l'opposition de la science et de l'ignorance. Le savant est un homme qui, jeune encore, quand l'esprit est souple et docile, prend sur lui de lire attentivement les auteurs, d'en accepter et d'en subir en quelque sorte les doctrines, afin de les mieux pénétrer, sauf, plus tard, à l'âge où l'esprit est devenu mûr, ferme et robuste, à revenir sur ces doctrines, à les examiner et à les critiquer, en vue de les compléter ou de les rectifier au besoin. Le but qu'il donne à sa carrière, c'est de prendre la science là où ses devanciers

l'ont amenée, pour la porter un peu plus loin, là où ses successeurs la prendront à leur tour. Le socialiste, lui, est un homme qui, sous l'empire d'une passion vive et impatiente, repousse et dénigre, sans les connaître, tous ces auteurs qui n'ont pas su d'un même coup commencer la science et la finir. Ses lectures sont nulles ou superficielles et hâtives, son érudition est fausse ou de mauvais aloi. Son ambition avouée, c'est de faire la science à lui seul, du commencement à la fin. Voyez les grands socialistes, Saint-Simon, Fourier, Proudhon : chacun d'eux se meut dans un ordre d'idées où il est isolé tout à la fois et des savants et des autres socialistes ; ils ont des sectateurs et des disciples, mais ils n'ont pas de maîtres ; et, parce qu'ils n'ont point voulu d'ancêtres, ils ne laissent qu'une postérité limitée et éphémère.

Il suffit d'exposer ces prétentions pour les faire juger et condamner. Mais si l'opposition du socialisme et de l'économie politique est souvent celle de l'ignorance et de la science, il faut reconnaître aussi qu'elle est souvent celle du progrès et de la routine, quelquefois même celle du progrès et de la réaction. Quand, par exemple, il arrive, comme aujourd'hui, que des économistes défont et bouleversent toute la théorie de la richesse sociale, toute la théorie de la production, en vue de maintenir et d'asseoir une théorie imparfaite et boiteuse de la répartition de la richesse, j'ai le droit de dire qu'ils se mettent autant en dehors de la science et contre la science que les socialistes, avec cette différence que les socialistes ont le désir de la développer et de l'étendre, et eux celui de la borner et de la restreindre.

Cette déclaration, Messieurs, doit suffire à vous expliquer mon attitude vis-à-vis des économistes et vis-à-vis des socialistes. Je réfute les économistes contemporains, et je les réfute au nom de l'économie politique. Je ne réfute pas les socia-

listes, parce que mes réflexions m'ont conduit à cette conviction qu'il n'y a qu'un seul moyen de ruiner et d'anéantir l'empirisme, c'est de faire la science. Comment refuter l'erreur, si la vérité n'existe pas? Et à quoi bon le faire, si elle existe? Il n'y a pas d'empiriques en astronomie, parce que l'astronomie est une science faite. Il y a des empiriques en médecine, comme il y a des socialistes en économie politique et sociale, parce que la science de la santé et de la maladie du corps humain n'est pas faite, non plus que celle de la santé et de la maladie du corps social. Mais le jour où la science sociale sera faite, il n'y aura plus de socialistes. D'ici à ce que ce moment soit arrivé, et pour en hâter la venue, comment devons-nous nous conduire? Je dirai si vous voulez : restons socialistes, c'est-à-dire progressistes; et devenons économistes, c'est-à-dire savants. Gardons la foi, et acquérons la science. Unissons-nous, au lieu de nous diviser; confondons nos bannières et nos devises, et appelons à se ranger avec nous autour d'elles tous ceux qui croient et qui étudient!

TROISIÈME LEÇON.

—

CRITIQUE DU MATÉRIALISME. CRITIQUE DU SPIRITUALISME.
NOUVEAU POINT DE VUE DE LA MORALE SOCIALE.

TROISIÈME LEÇON.

—

CRITIQUE DU MATÉRIALISME. CRITIQUE DU SPIRITUALISME.
NOUVEAU POINT DE VUE DE LA MORALE SOCIALE.

RÉSUMÉ DE LA 3e LEÇON.

—

Il faut réfuter l'individualisme social absolu, soit matérialiste, soit spiritualiste, dans ses principes philosophiques.

C'est l'usage exclusif des *sens* comme instrument d'expérience qui conduit le matérialisme à réduire la destinée de l'homme à la *satisfaction des besoins physiques*, et à considérer les destinées humaines comme *ennemies* les unes des autres. C'est l'usage exclusif du *sens intime* qui conduit le spiritualisme à réduire la destinée de l'homme au *triomphe de la volonté libre*, et à considérer les destinées humaines comme *indépendantes* les unes des autres.

Comment l'économie politique, à son apparition, a modifié et complété les conclusions de la philosophie. Le matérialisme y a trouvé ce principe social : *la poursuite et la création en commun du bien-être et de la richesse*. Le spiritualisme y a trouvé ce principe social : *la recherche en commun de la moralité du travailleur*.

Le matérialisme se réfute par le spiritualisme ; mais, pour réfuter le spiritualisme, il faut faire l'analyse et la critique de l'expérience morale. L'usage exclusif du sens intime tend à faire subjectiver des éléments objectifs. La volonté ne s'exerce pas en pleine *liberté individuelle* ; elle s'exerce, en partie, sous l'influence des *nécessités sociales*. Les destinées humaines ne sont pas absolument *indépendantes* ; elles sont, en partie, *solidaires* les unes des autres. Il y a une moralité sociale distincte de la moralité individuelle.

Le changement des points de vue physique, moral et métaphysique coïncide avec le commencement d'une nouvelle période humanitaire.

TROISIÈME LEÇON.

—

CRITIQUE DU MATÉRIALISME. CRITIQUE DU SPIRITUALISME.
NOUVEAU POINT DE VUE DE LA MORALE SOCIALE.

Messieurs,

Je vous ai exposé successivement, dans mes deux premières leçons, l'état actuel de l'économie politique et celui de la science sociale. En matière d'économie politique et en matière de science sociale, nous avons trouvé le point de vue économique ou matérialiste et le point de vue moral, tel du moins

que le produit le spiritualisme, prétendre l'un et l'autre à un empire souverain et exclusif. D'autre part, ni l'économie politique ni la science sociale ne nous sont apparues comme sérieusement définies, et, à plus forte raison, comme sérieusement achevées. Le moment est donc venu d'analyser et de critiquer en eux-mêmes les deux points de vue, de remonter à leur origine pour y constater la cause de leur insuffisance, de puiser dans cet examen le principe d'un point de vue plus heureux et plus large. C'est là une tâche qui, au premier abord, peut sembler très-aride et très-pénible, mais qui, en réalité, a été rendue facile et attrayante par les travaux récents de la philosophie contemporaine.

Messieurs, il y a pour nous trois objets de connaissance, ou peut-être faut-il dire, pour être plus exact, un seul objet sous trois aspects : l'*être physique*, l'*être moral* et l'*être métaphysique;* la nature, l'homme et Dieu. Et il y a en nous trois instruments de connaissance : l'*expérience externe*, l'*expérience intime* et l'*abstraction rationnelle;* les sens, la conscience et la raison. Or, on peut aujourd'hui rendre compte de tous les systèmes philosophiques qui ont existé jusqu'ici en disant que tous ont consisté à vouloir étudier les trois objets de notre connaissance avec un seul de nos instruments de connaissance. Et l'on peut également donner la formule de la philosophie qui doit succéder à tous ces systèmes dans un avenir prochain en disant qu'elle consistera à étudier ces trois objets de notre connaissance avec nos trois instruments de connaissance.

Connaître la nature par le témoignage des sens, et en déduire la connaissance de l'homme et la connaissance de Dieu, c'est le *matérialisme;*

Connaître l'homme par le témoignage de la conscience, et en

déduire la connaissance de Dieu et la connaissance de la nature, c'est le *spiritualisme*;

Concevoir l'être métaphysique par l'exercice de la raison, et en déduire la connaissance du monde physique et la connaissance du monde moral, c'est l'*idéalisme*, qui s'oppose à l'*empirisme* soit matérialiste, soit spiritualiste.

Enfin, connaître le monde physique et le monde moral par l'expérience externe et par l'expérience intime, et concevoir l'être métaphysique par l'abstraction rationnelle, c'est la philosophie moderne, qui consiste dans la conciliation de l'idéalisme et de l'empirisme.

Ces définitions et toutes les distinctions qui s'en déduisent sont une des conquêtes les plus importantes et les plus assurées de la pensée du XIXe siècle. Grâce à elles, la critique philosophique se fait non plus sur tel ou tel système plus ou moins complet de tel ou tel philosophe plus ou moins conséquent avec lui-même, mais sur le système-type résultant de l'enchaînement rigoureux des conclusions physiques, morales ou métaphysiques avec le point de départ intellectuel. Ainsi l'on peut réfuter un matérialisme plus simple que le sensualisme de Condillac et de Cabanis, un spiritualisme plus ingénieux que la monadologie de Leibnitz, un idéalisme plus pur que le panthéisme de Spinoza. J'emploierai cette méthode, dont il a été fait de nos jours des applications merveilleuses, pour la critique du matérialisme et du spiritualisme en matière d'économie politique et de science sociale.

Le matérialisme est donc la philosophie des *sens*, par opposition au spiritualisme qui est la philosophie de la *conscience*.

Le matérialiste ouvre les yeux, étend les mains, il voit, il touche, et il perçoit hors de lui-même des phénomènes extérieurs d'étendue, de figure, de solidité, de résistance; il rap-

porte ces phénomènes à des objets extérieurs qu'il appelle *corps* ou *matière*.

Le spiritualiste rentre en lui-même, et il y perçoit des phénomènes intérieurs de plaisir et de peine, de pensée, de volonté ; il rapporte ces phénomènes à un sujet intime qu'il appelle *âme* ou *esprit*.

De la matière douée de propriétés d'une part, un esprit, force active, pourvu de facultés, d'autre part; voilà respectivement pour le matérialisme et pour le spiritualisme avec quoi il faut expliquer la nature, l'homme et Dieu, le monde physique, le monde moral et l'être métaphysique; et voilà, coûte que coûte, avec quoi on les explique.

On ne saurait, Messieurs, nous contester l'exactitude de cette double définition. Ce ne sont pas seulement la philosophie de la raison pure et le transcendantalisme de Kant, ce sont l'éclectisme de Jouffroy et la philosophie du sens commun qui définissent ainsi le matérialisme et le spiritualisme. Que maintenant les doctrines philosophiques ainsi définies correspondent plus ou moins exactement aux doctrines économico-sociales que nous avons rencontrées, c'est ce que nous allons vérifier à l'instant. Pour cela, nous déduirons d'abord par nous-mêmes les conclusions morales du matérialisme et du spiritualisme, et nous les comparerons aux conclusions économiques et sociales des matérialistes et des spiritualistes que nous connaissons. S'il existait quelque différence, nous pouvons affirmer *à priori* qu'elle proviendrait d'un défaut de logique chez ces messieurs; mais vous allez voir que la similitude sera parfaite.

A cet égard, on pourrait dès à présent remarquer que le matérialisme, qui met directement les sens en présence des phénomènes extérieurs, et que le spiritualisme, grâce à qui la conscience saisit immédiatement les phénomènes intimes, sont incontestablement l'un le point de vue le mieux approprié aux

sciences naturelles, l'autre le point de vue le plus favorable à la philosophie morale; que, précisément, les deux écoles que nous avons trouvées aux prises sont composées l'une de savants plus ou moins naturalistes, l'autre de philosophes moralistes; qu'il y a donc enfin tout à parier que c'est bien réellement à des matérialistes et à des spiritualistes que nous avons affaire.

Pour ce qui est toutefois de la première de ces deux écoles, que nous avons signalée, dès le début, sous le nom d'école économiste, il est juste de faire une réserve. Elle ne se croit ni ne se dit matérialiste. Ses idées philosophiques sont celles de nombre de gens qui, ne sachant pas à quel point la philosophie est nécessaire et inévitable, ni combien, dès lors, il importe de comparer autant que possible toutes les philosophies existantes pour se donner la meilleure, déclarent n'en vouloir examiner ni choisir aucune, et ne réussissent qu'à prendre la plus détestable. Qui ne connaît ces physiciens, ces chimistes, ces médecins, décidés à bannir de leurs sciences toute espèce de système philosophique pour n'y admettre rien autre chose que des faits corporels ou des propriétés de la matière? Ils pensent ainsi repousser toute doctrine philosophique; et que font-ils pourtant sinon subir malgré eux le principe et parler à leur insu le langage du plus pur sensualisme? Les économistes n'en agissent guère autrement pour la plupart; mais leur philosophie utilitaire, pour n'être qu'un matérialisme grossier et inconscient, n'en est pas moins une philosophie matérialiste, comme au surplus nous l'allons constater tout à l'heure.

Il n'en est pas, à beaucoup près, de même de leurs adversaires. Ceux-ci rendent journellement grâce au ciel de deux choses : d'être philosophes, et philosophes spiritualistes; ils sont spiritualistes, et ils sont heureux et fiers de l'être. Non pas,

sans doute, qu'ayant sondé, comme Descartes, la valeur respective du témoignage des sens et du témoignage de la conscience, et qu'ayant reconnu dans l'exercice des uns un moyen bien imparfait de saisir et d'embrasser le monde, ils se soient de préférence rabattus sur l'exercice de l'autre. Peu préoccupés du problème de la certitude philosophique, et moins philosophes, à vrai dire, que moralistes, ils sont, comme nous l'avons énoncé, entraînés irrésistiblement vers un mode d'expérience dont les premiers résultats étant d'attester tout d'abord l'individualité et la personnalité humaines, permettent, par cela même, d'assurer tout d'abord l'existence et de sauvegarder tout de suite l'indépendance de la morale. Cette philosophie, pour n'être pas le spiritualisme le plus élevé et le plus éclairé, n'en est pas, pour cela, moins spiritualiste.

A première vue, les deux doctrines en présence offrent donc bien, en réalité, le caractère que nous avons accusé chez chacune d'elles. Cela suffit, et quant à leur faiblesse ou à leur vulgarité philosophique, peu importe. C'est à nous à reconnaître, en écartant les contradictions et les incohérences, pour ne nous attacher qu'à l'enchaînement logique des idées, comment la philosophie des sens et comment la philosophie de la conscience, réduites l'une et l'autre à leurs ressources propres, comprennent et interprètent le monde physique, le monde moral et l'être métaphysique. De Dieu toutefois et de la nature nous n'avons point à nous occuper ici, mais le matérialisme et le spiritualisme nous doivent leurs conclusions au sujet de l'homme et de la destinée humaine; laissons-leur donc leur physique et leur théologie pour n'examiner que leur morale.

Pour le matérialiste, l'homme est un *corps* pourvu d'organes, lesquelles fonctionnent sous la pression et en vue de la satisfaction de *besoins* irrésistibles.

Pour le spiritualiste, l'homme est une *âme* douée de facultés qui s'exercent sous l'empire et en vue du triomphe d'une *volonté* libre.

Des besoins à satisfaire le plus amplement possible d'une part, une volonté libre à faire triompher autant qu'il y a moyen d'autre part, voilà, dirons-nous encore, respectivement pour le matérialisme et pour le spiritualisme, les formules à l'aide desquelles il faut rendre compte de notre destinée individuelle et sociale ; et voilà les formules à l'aide desquelles, tant bien que mal, on en rend compte.

En ce qui concerne d'abord les déductions du matérialisme, soit en matière de morale individuelle, soit en matière de morale sociale ou de politique, il n'y a qu'à détacher l'esquisse qu'en a si nettement et si vigoureusement tracée l'auteur des *Mélanges philosophiques :*

« Voulez-vous, dit Jouffroy, aller plus loin dans les inductions rigoureuses de cette doctrine? Vous trouverez que le *juste* et l'*injuste*, n'étant pas des transformations de la sensation, ne sont rien; que le seul *bien* et le seul *mal* à nous connus se rencontrent dans la *sensation*, qui est tantôt *agréable*, tantôt *désagréable;* qu'ainsi tout *bien* se ramène au *plaisir*, tout *mal* à la *douleur;* d'où il suit que le seul principe de la conduite humaine est d'*éviter la douleur* et de *chercher le plaisir*. Voilà la *morale* d'Helvétius, ou plutôt du principe de l'exclusive autorité des sens. Voulez-vous aller plus loin encore? Vous trouverez que chacun poursuivant son *plaisir propre* ou son *intérêt personnel*, sans qu'aucune idée d'*ordre moral* ou de *justice* le retienne et lui impose du respect pour les autres, tous les hommes sont naturellement *ennemis*, et que la *guerre* est l'*état naturel;* d'où il suit que le plus fort a raison, que la *force* est le *seul droit*, et que le pouvoir absolu, *principe de paix*, est éminemment *légitime*. Voilà la *politique* de Hobbes,

c'est-à-dire la politique qui dérive de l'exclusive autorité des sens (1). »

J'extrais ces lignes si remarquables des *Mélanges philosophiques* de Jouffroy. L'étude intitulée *Du matérialisme et du spiritualisme* parut dans *le Globe*, en décembre 1828 et janvier 1829; mais, à ce moment même, elle était rédigée depuis plusieurs années déjà. En mai 1825, avait paru dans le même journal la belle étude connue sous ce titre : *Comment les dogmes finissent.* Que sommes-nous donc, savants et philosophes, et que valent nos efforts de plume et de parole si, quarante années après que ces pages admirables sont écrites, on vient encore nous proposer le matérialisme et le spiritualisme pour être la philosophie de la morale sociale? Au reste, il n'y a pas à le méconnaître : la faute en est à l'éclectisme si tôt versé, par Jouffroy lui-même, dans l'ornière du spiritualisme. C'était une pente que tôt ou tard cette philosophie devait descendre; et j'en trouve dans le passage même que je lui emprunte une preuve bien curieuse et bien convaincante. Après cette peinture à grands traits de la morale et de la politique exclusives du matérialisme, je cherche naturellement une peinture semblable de la morale et de la politique exclusives du spiritualisme. Je ne la trouve point, Messieurs : l'auteur a complétement oublié de la faire; mais peut-être ne sera-t-il pas trop téméraire à nous de l'essayer en nous aidant de l'exemple d'un tel maître.

« Voulez-vous, dirons-nous donc, vous avancer dans les déductions de la doctrine spiritualiste? Vous trouverez que les *besoins du corps*, leurs exigences, leur satisfaction, se manifestant en dehors, ou même allant à l'encontre de la volonté de l'âme, ne signifient rien pour la morale; que le seul *bien* et le seul *mal* dont nous ayons à nous préoccuper se rapportent à

(1) Th. Jouffroy. *Mélanges philosophiques.* — *Du spiritualisme et du matérialisme.*

l'exercice de la *volonté* lequel est *bon* ou *moral* quand il maintient l'âme au-dessus des nécessités corporelles, et *mauvais* ou *immoral* quand il l'y soumet; qu'ainsi tout *bien* consiste dans la *moralité* ou dans la *vertu*, c'est-à-dire dans le triomphe de la volonté libre, tout *mal* dans l'*immoralité* ou dans le *vice*, c'est-à-dire dans la défaite de la volonté libre; d'où il suit que le véritable principe moral de la conduite humaine est d'*éviter le vice* qui est la défaite de la volonté et de *chercher la vertu* qui en est le triomphe. Voulez-vous vous avancer davantage? Vous trouverez que chacun ayant en main les rênes de sa volonté libre et pouvant ou devant rester maître de poursuivre sa *vertu propre* ou sa *moralité personnelle*, sans qu'aucune préoccupation de *bien-être* et de *richesse* l'arrête, et sans qu'aucune idée de *solidarité d'intérêts* l'engage et le compromette dans une association avec ses semblables, toutes les destinées morales sont naturellement *indépendantes* les unes des autres, et que l'*isolement* ou la *solitude* est l'*état naturel;* d'où il suit que la charité et le dévouement seuls nous portent à entrer en rapport avec autrui, que l'*amour du prochain* est la base sur laquelle repose *toute la société*, et que la fraternité, *principe de relations* entre les hommes, est le principe *social* par excellence. Voilà, si je ne me trompe, la *morale* et voilà la *politique* de l'Evangile, ou, pour mieux dire, voilà la morale et voilà la politique qui découlent de l'exclusive autorité de la conscience. »

La philosophie, dont le propre est d'embrasser l'univers au point de vue général et d'ensemble, en était là, abstraction faite des erreurs de logique qu'il appartient à la critique de relever et de faire disparaître, touchant la morale individuelle et sociale. Le matérialisme et le spiritualisme se disputaient à peu près exactement dans les termes que je viens de rapporter, le monde des principes et celui des faits. D'ailleurs, comme il

est toujours arrivé, le spiritualisme l'emportait avec beaucoup de force et d'éclat contre le matérialisme sur le terrain des principes; et le matérialisme prenait hardiment et largement sa revanche sur le spiritualisme dans le domaine des faits. Ce fut alors que, dans la science, dont le propre est, au contraire, d'étudier l'univers au point de vue particulier et dans ses espèces, se produisit l'économie politique. De même qu'aux XVIe et XVIIe siècles, et indépendamment de toute conception philosophique du monde physique, étaient apparus les faits et les vérités astronomiques, de même aux XVIIIe et XIXe siècles, et indépendamment de toute conception matérialiste ou spiritualiste du monde moral, sont apparus les faits et les vérités économiques. Ces faits, parfaitement déterminés et définis, étaient ceux de la production et de la consommation de la richesse; ces vérités, merveilleusement démontrées et mises en lumière, consistaient dans la condamnation irrévocable de certaines conditions sociales positivement défavorables à la production de la richesse par l'agriculture, par l'industrie, par le commerce, et dans la préconisation péremptoire de certaines autres conditions sociales décidément favorables à cette production agricole, industrielle et commerciale de la richesse. Jusqu'à quel point les affirmations spéciales de la science infirmaient-elles ou confirmaient-elles les affirmations générales de la philosophie? Jusqu'à quel point, devant les conclusions de l'économie politique au sujet de la production de la richesse, le matérialisme et le spiritualisme pouvaient-ils maintenir ou devaient-ils modifier leurs propres conclusions relativement à la destinée humaine, individuelle et sociale? C'est ce qu'il nous reste encore à dire, toujours en nous attachant à l'enchaînement logique des idées.

En premier lieu, quant au matérialisme, il est aisé de voir que l'économie politique, loin de le contrarier, lui vient plutôt

en aide. Constater, en effet, que l'activité sociale consiste en partie dans la création agricole, industrielle et commerciale de la richesse, c'est constater également que l'activité individuelle a en partie pour but la poursuite du bien-être. Énoncer qu'il existe des conditions sociales plus favorables que d'autres à la création de la richesse, c'est énoncer en même temps que ces conditions sont plus favorables à la poursuite du bien-être. Ainsi, non-seulement la constatation des faits économiques ne contredit point le matérialisme; mais, de plus, l'énonciation des vérités économiques vient fournir tout à la fois à la morale matérialiste une conception moins désolante de la société et un principe plus avouable d'ordre social. Grâce à l'économie politique, l'état social matérialiste n'est plus cet épouvantable état de guerre, c'est l'état agricole, industriel et commerçant; grâce à elle encore, la loi sociale matérialiste n'est plus l'ignoble despotisme, principe de paix, c'est l'intérêt ou l'utilité, principe de richesse. D'ailleurs, après comme avant l'intervention de la science et de ses conclusions particulières, la philosophie demeure libre de persister dans ses conclusions d'ensemble; après comme avant l'intervention de l'économie politique, le matérialisme demeure libre de soutenir que l'activité individuelle a pour but exclusif la poursuite du bien-être; à quoi il peut encore ajouter que l'activité sociale consiste toute entière dans la création agricole, industrielle et commerciale de la richesse. Dans ce système, le point de vue économique embrasse tout l'état social, l'intérêt et l'utilité renferment toute la loi sociale, l'économie politique, en un mot, est toute la science sociale.

Combien n'était pas plus embarrassée et plus difficile la position du spiritualisme en présence de l'économie politique! — j'entends du spiritualisme pur et historique, non pas tel que le professent nos philosophes académiciens, mais tel que l'ont

produit, en métaphysique, des penseurs d'un génie profond et incomparable, en morale, des apôtres d'une vertu parfaite et surhumaine, tel enfin que l'aura plus ou moins vécu l'humanité durant une période et pour des destinées à jamais glorieuses. Représentez-vous la morale spiritualiste, cette morale ambitieuse et exigeante, faisant de l'homme deux parts : le corps qu'elle rejette et qu'elle méprise, et l'âme au salut de laquelle elle s'attache exclusivement et passionnément; l'homme animal ou la brute, et l'homme proprement dit, l'être personnel et moral de qui la volonté libre trouve en elle-même le principe et le but de son exercice, se suffit à elle-même et ne relève que d'elle-même, condamnée à cette vie comme à une épreuve, et promise, après cette destinée transitoire, à une destinée définitive soit de peine éternelle, si elle succombe, soit de joie éternelle, si elle l'emporte. Représentez-vous cette morale, la plus sublime, si l'on veut, mais à coup sûr la plus anti-sociale de toutes : rendant à César ce qui est à César, c'est-à-dire se tenant étroitement et dédaigneusement à l'écart de la vie sociale économique, civile et politique; rendant à Dieu ce qui est à Dieu, c'est-à-dire uniquement dévouée à la moralité et à la vertu individuelles, désintéressées, absolues. Représentez-vous enfin cette morale dont le royaume n'est pas de ce monde et qui anathématise tout ensemble la propriété, la famille, la richesse et la société, et, d'autre part, l'économie politique glorifiant la société et la richesse par les faits et les vérités qu'elle révèle touchant la production et la consommation sociales économiques; et dites-moi si le simple *Laissez faire, laissez passer!* des Physiocrates a porté moins de dérangement et de trouble dans la morale du spiritualisme que le *Et pourtant elle tourne!* de Galilée n'en avait jeté dans sa physique !

Que faire en une situation pareille? Admettre tels quels ces résultats et les expliquer, pour une telle doctrine, était-ce

possible? D'un autre côté, nier des résultats scientifiques quels qu'ils soient, et les méconnaître, pour une philosophie quelconque, n'est-ce point abdiquer? Restait une ressource : c'était de reprendre et de refaire l'économie politique, au risque de la mutiler et de la dénaturer, afin de la mettre autant que possible en accord avec les données essentielles de la morale spiritualiste. Origène et saint Jérôme auraient vraisemblablement décliné cet office; mais les moralistes spiritualistes modernes s'y sont consacrés avec une ardeur et s'en sont acquittés avec un succès en faveur desquels on ne peut se dispenser de rendre témoignage. Ont-ils réussi complétement à faire agréer à la religion ce sacrifice de la science? C'est ce que je n'oserais vous dire. Je crains fort, pour ma part, que le moindre défaut de ces économistes chrétiens soit de n'être pas plus chrétiens qu'ils ne sont économistes. Mais ce ne sont pas là nos affaires. Il suffit que leur thèse ait été déduite avec méthode pour qu'elle ait droit à l'attention de la critique. Voyons donc par quels moyens a pu s'opérer cette conciliation du spiritualisme et de l'économie politique.

L'entreprise, à vrai dire, pour être difficile, n'était pas impossible; et ses difficultés même, à condition qu'on les abordât résolûment, pouvaient être heureusement vaincues. Supposez purement et simplement, en effet, qu'au lieu de résulter de l'utilité et de la rareté combinées, la valeur d'échange ne résulte que des efforts, des services et du travail de l'homme, et vous allez voir, comme par enchantement, toutes les conclusions du matérialisme, en morale individuelle et sociale, se transformer en conclusions spiritualistes. D'abord, quant au fait même de la production de la richesse, ce n'est plus un fait lié en partie à des circonstances naturelles comme la combinaison fatale de la rareté avec l'utilité d'où dérivent la valeur et l'échange; c'est un fait dépendant exclusivement de circon-

stances morales comme le libre exercice de la volonté de l'homme se manifestant par le travail. Par conséquent, et quant aux conditions de la production de la richesse, ce ne sont plus de simples règles sociales de convenance économique comme était le *laissez faire, laissez passer;* ce sont de véritables principes moraux formulés en vue de la dignité individuelle du travailleur comme sont la *liberté du travail*, la *liberté du commerce*. Par suite enfin, et quant aux conditions de la répartition de la richesse, et de la société civile et politique, de même que le matérialisme les organise en vue des conditions sociales économiques dans lesquelles doit s'effectuer la production de la richesse, de même le spiritualisme les organise en vue des conditions morales individuelles où doit être placé le travailleur producteur de toute richesse. Ainsi, d'une part, la production de la richesse toute entière ressort de la moralité du travailleur; et, d'autre part, la société toute entière converge vers la moralité de l'individu « base et fin unique des sociétés humaines. » Dans ce système, le point de vue moral et individuel embrasse tout l'état économique et social, la vertu renferme la richesse et commande la justice, la morale individuelle, en un mot, est toute l'économie politique et toute la science sociale.

Voilà donc, et sauf erreur, les conséquences économico-sociales rattachées à leurs principes philosophiques; voilà ces deux doctrines opposées dont l'une équivaut à la suppression de la science sociale au profit de l'économie politique, et dont l'autre se résout dans l'anéantissement de l'économie politique et de la science sociale au profit de la morale individuelle, rapportées aux deux doctrines également opposées de la philosophie des sens et de la philosophie de la conscience. Dès lors, quoi de plus aisé que de se prononcer en toute connaissance

de cause sur les prétentions respectives des économistes matérialistes et des moralistes spiritualistes ?

Quoi de plus étroit, de plus impuissant et de plus inadmissible, par exemple, que les tentatives du matérialisme à l'endroit de la morale sociale ? Cette philosophie, ne faisant usage que des sens, ne voit dans l'homme qu'un corps organisé, ramène toute la destinée humaine à la poursuite du bien-être et à la création de la richesse, et ne connaît d'autre principe social que l'intérêt ou l'utilité. Eh bien ! donc, qu'elle interroge le sens intime : elle découvrira dans l'homme une âme raisonnable et libre, restituera à la destinée humaine le caractère d'un ensemble de devoirs à remplir et de droits à faire valoir, et reconnaîtra dans la justice un principe d'organisation de la société. A Dieu ne plaise, au surplus, que nous réfutions ici le matérialisme dans ses prémisses et ses conclusions touchant la morale sociale plus en détail que nous ne l'avons fait encore ! Il y a, relativement au matérialisme, une opération à poursuivre : c'est de faire la critique du témoignage des sens par l'analyse des éléments de la sensation ; c'est là une opération à laquelle la physique, la chimie, la physiologie et toutes les sciences naturelles sont extrêmement intéressées et dont s'occupe très-activement le rationalisme moderne. Mais quant à faire l'analyse et la critique de l'expérience sensible au point de vue des sciences morales, c'est une besogne depuis longtemps faite et parfaite par la doctrine du sens commun et un exercice qu'il ne faut pas disputer aux étudiants de philosophie.

Les prétentions du spiritualisme ne sont pas moins tyranniques ni plus acceptables que celles du matérialisme ; toutefois, l'erreur n'en est peut-être pas tout à fait aussi manifeste, ni la condamnation tout à fait aussi facile.

Avant l'apparition de l'économie politique, le spiritualisme,

usant exclusivement de l'expérience intime, tout comme le matérialisme de l'expérience externe, ne tenait nul compte du corps ni des besoins, non plus que le matérialisme de l'âme ni de la personnalité morale. A cette époque, la réfutation du spiritualisme se faisait par le matérialisme, comme celle du matérialisme par le spiritualisme; le tout était affaire à la philosophie du sens commun. Mais, depuis la découverte et la mise en évidence des faits et des vérités économiques, le spiritualisme s'est imposé la tâche d'une évolution hardie : il a mis le travail au nombre de ses vertus, et il a entrepris de concilier à sa manière le juste avec l'utile; aussi ne sont-ce plus que des Saint-Simoniens très-arriérés qui peuvent encore opposer aujourd'hui le principe du christianisme avec la création de la richesse. Le spiritualisme envisage, de nos jours, la destinée humaine sous le double aspect moral et économique ; et certes, en cela, il s'est grandement modifié. Mais, en même temps, comme vous l'avez vu, il ramène le point de vue économique au point de vue moral, et, en outre, concentre tout celui-ci dans le point de vue individuel ; et c'est en quoi on ne saurait nier qu'il ne soit rigoureusement resté semblable à lui-même. Comment le spiritualisme a-t-il ainsi réussi à faire tenir toute l'économie politique dans la philosophie morale, et, de plus, à réduire entièrement cette dernière aux proportions de la morale individuelle? Il lui a suffi, vous le savez, de faire deux choses: d'une part, il a vu dans le travail l'origine et la source de toute la richesse sociale; et, d'autre part, il a trouvé dans l'individu la base et la fin unique des sociétés humaines. Le travail est-il, en réalité, l'origine et la source de toute la richesse sociale? L'individu est-il la base et la fin unique des sociétés humaines ? De la réponse à cette double question dépend la vérité ou l'erreur de toute la morale sociale spiritualiste. Or, ce sont là, Messieurs, deux points d'expérience; l'un est un

point d'expérience économique, l'autre est un point d'expérience morale; et il appartient à l'observation attentive et véridique des faits de les rétablir tous les deux contre le parti-pris spiritualiste. Nous réserverons la discussion du premier de ces deux points pour plus tard, et nous consacrerons, pour l'instant, tous nos efforts à l'éclaircissement du second. Celui-ci est un point plutôt philosophique que scientifique, où se trouvent contenus et renfermés le principe entier et toutes les conséquences du spiritualisme en matière de morale sociale, dont la discussion comporte une analyse et une critique de l'expérience intime de la dernière importance pour l'avenir des sciences morales, et au sujet duquel la question se pose non plus entre le spiritualisme et l'éclectisme, mais entre le spiritualisme et une philosophie supérieure et renouvelée. Nous ne pouvons donc le passer sous silence.

Messieurs, depuis Kant et sa *Critique de la raison pure*, il est admis comme une chose démontrée, dans la philosophie la plus avancée, que si toutes nos sensations sont jusqu'à un certain point représentatives des objets sentis, toutes aussi sont jusqu'à un certain point affectives du sujet sentant. La sensation de saveur tient en partie à la nature du corps qui nous la fait éprouver, et en partie à la disposition de notre organe du goût. Ainsi, les sensations d'étendue et de résistance, et toutes les sensations de propriétés de la matière, tiennent en partie à la nature des choses, et en partie à la constitution de nos sens de la vue, du toucher, et de tous nos autres sens. Par conséquent, accepter le témoignage des sens comme entièrement représentatif, sans tenir compte de ce qu'il y a en lui de purement affectif, c'est attribuer aux objets sentis des éléments empruntés au sujet sentant. Eh bien! de même que le matérialisme empirique, en se confiant à la valeur absolue du témoignage des sens, tend à objectiver le subjectif, de même le

spiritualisme empirique, en se confiant à la valeur absolue du témoignage de la conscience, tend à subjectiver l'objectif; et de même qu'il y a lieu de faire la critique des résultats de l'expérience sensible au point de vue de la réalité des phénomènes physiques, il y a lieu de faire la critique des résultats de l'expérience intime au point de vue de la réalité des phénomènes moraux. C'est cette distinction entre les éléments relatifs et les éléments absolus de l'expérience qui est le point de départ du *rationalisme* moderne. Le jour où l'esprit la saisit, le voile se déchire, et l'horizon du monde physique et du monde moral s'étend à perte de vue sous la lumière de la pensée.

Que le témoignage de la conscience nous révèle en nous-mêmes des phénomènes intimes d'émotions, d'idées, de volitions, comme autant de phénomènes spéciaux, parfaitement distincts des phénomènes extérieurs, physiques et naturels; que ces phénomènes supposent l'existence d'un sujet intime capable de sentir, de penser, de vouloir, d'une âme ou d'un esprit doué de sensibilité, d'intelligence, de volonté, et parfaitement distinct des objets extérieurs et du corps, ce n'est point ce que le rationalisme conteste au spiritualisme. Seulement, ces phénomènes doivent-ils être rapportés exclusivement au sujet intime? Ou plutôt, ne doivent-ils pas être rapportés, pour une part seulement, à ce sujet, et, pour une autre part, au milieu moral dans lequel ce sujet existe? Ces émotions, ces idées, ces volitions sont-elles exclusivement le produit de la sensibilité, de l'intelligence et de la volonté individuelles? Ou plutôt, ne sont-elles pas, pour une part seulement, le produit de l'âme humaine, sensible, intelligente et volontaire, et, pour une autre part, le produit de l'état religieux, esthétique, philosophique, scientifique, moral et politique de l'humanité à laquelle appartient l'individu et au sein de laquelle son esprit se forme, grandit et se développe? Telle est la question qui s'agite entre

le spiritualisme empirique et le spiritualisme rationaliste.

Pour le spiritualisme, l'homme délibère, se résout et agit exclusivement en raison de sa volonté libre; ses actes lui sont personnellement imputables, et il en est personnellement responsable. Il est certain qu'à ce point de vue, la destinée morale de l'homme est absolument individuelle, et qu'en même temps toutes les destinées humaines sont indépendantes les unes des autres; l'individu est le seul théâtre des faits moraux qui sont tous des faits individuels, et il est en même temps le seul type social.

Pour le rationalisme, au contraire, l'homme délibère, se résout et agit, pour une part seulement, en raison de sa volonté propre, et dans une liberté absolue, et, pour une autre part, en raison des conditions sociales dans lesquelles sa volonté s'exerce, et sous l'empire d'une nécessité inévitable; ses actes lui sont, en partie, imputables personnellement, mais ils sont aussi, en partie, imputables à la communauté ou à la collectivité sociale dont il est membre; il en est, en partie, responsable personnellement, mais il en est aussi, en partie, responsable en commun ou collectivement. Or, à ce point de vue, la destinée morale de l'homme est à la fois individuelle et sociale, et, de plus, toutes les destinées humaines sont, à de certains égards, indépendantes, et, sous certains rapports, solidaires les unes des autres : l'individu et la société sont le double théâtre des faits moraux qui sont tantôt des faits individuels, et tantôt des faits sociaux, et, dès lors, il ne faut pas dire que l'individu est la base et la fin de toute société sans ajouter immédiatement que l'état social est aussi la base et le milieu de toute individualité.

Messieurs, le dissentiment philosophique et moral que je viens d'accuser est le point vers lequel ont tendu tous les efforts de ma critique, dans mes trois premières leçons, et sur

lequel reposeront tous les efforts de ma doctrine, dans les trois leçons suivantes. Je le résume en constatant qu'il existe, sous le nom d'empirisme, une théorie qui, se confiant au témoignage exclusif de l'expérience, soit des sens, soit de la conscience, en matière de philosophie, aboutit nécessairement à l'individualisme absolu, soit matérialiste, soit spiritualiste, en matière de morale sociale. Pour ces nouveaux *nominaux*, si l'on peut rappeler ici les termes de la scolastique, toute réalité reposant dans l'individu, et l'Etat ne constituant qu'une pure et simple abstraction, la société, l'humanité ne sont rien que des *universaux*. Sans doute aussi qu'à leurs yeux, l'Océan n'existe que comme la somme des gouttes d'eau dont il se compose. Et cependant, ne voyons-nous pas l'Océan persister indépendamment des masses d'eau qui tous les jours s'y déversent ou s'en évaporent, comme la société persiste elle-même indépendamment des générations qui journellement y naissent et y meurent? Est-elle dans la goutte d'eau, ou dans l'Océan, la force qui tantôt entraîne les flots dans le flux et le reflux des marées, et tantôt les soulève sous le vent des ouragans et des tempêtes? Est-elle donc aussi dans l'individu, ou dans l'humanité, la force qui tantôt jette les nations dans les alternatives du progrès et des réactions politiques, et tantôt les précipite au souffle de la guerre et des révolutions? Nous dirons, quant à nous, que c'est l'abstraction seule qui permet de concevoir soit l'individu sans l'Etat, soit l'Etat sans l'individu, et que l'homme, individu dans l'Etat, est la seule réalité. C'est cette manière de concevoir et d'envisager la destinée humaine qui sera la nôtre; et c'est en son nom que nous défendrons, contre la confusion spiritualiste, la distinction entre l'activité individuelle de l'homme et les conditions sociales où cette activité se déploie, distinction d'où résulte celle entre la morale individuelle et la morale sociale.

Les conditions de la société économique, — conditions agricoles, industrielles, commerciales, — sont un terrain sur lequel l'individu s'avance. Les conditions de la société morale, — conditions de la propriété et de l'impôt, de la famille, du gouvernement, — sont une atmosphère au milieu de laquelle l'individu vit et respire.

Que ce terrain soit solide et résistant, débarrassé d'entraves; que cette atmosphère soit saine et fortifiante, pure de tout privilége, — c'est ce qui dépend non de l'individu, mais de la société même, c'est ce que réclament l'intérêt social et la justice sociale, c'est l'objet de l'économie politique et de la science sociale, c'est le but du progrès social.

Que, sur ce terrain, l'individu s'avance avec fermeté et persévérance, avec cet ordre scrupuleux qui, tôt ou tard, donne le bien-être; que, dans cette atmosphère, il respire en exerçant cet empire soutenu et incessant de toutes les facultés de l'âme sur les appétits corporels sans lequel il ne saurait y avoir au monde de bonheur véritable, — c'est ce qui dépend entièrement de lui seul, c'est ce qu'exigent son intérêt particulier et sa vertu propre, c'est l'objet et le but de la moralité privée et de l'activité individuelle.

Que dire, par conséquent, de cette tentative de confusion de la morale individuelle et de la morale sociale, et de réforme de la société par la réforme de l'individu, si ouvertement effectuée par le spiritualisme? Elle est, à mes yeux, doublement mal fondée et malheureuse : d'abord, en effet, supprimer la science sociale et se refuser à réformer la société, c'est condamner l'homme à s'avancer sur un chemin obstrué et périlleux, et à respirer un air corrompu et insalubre, ce qui est imprévoyant et cruel; ensuite, ériger la morale individuelle en morale sociale et la réforme de l'individu en moyen d'amélioration de la société, c'est donner des lisières à l'homme qu'on a fait

tomber et des médicaments à celui qu'on a rendu malade, ce qui est puéril et humiliant. Qui que nous soyons tous, cherchons seulement à nous placer dans de bonnes conditions sociales, et à y déployer énergiquement notre activité individuelle. Il est vraisemblable qu'alors le plus grand nombre d'entre nous seront laborieux et sages, et que, trouvant dans le bien-être des facilités pour la vertu, et dans la vertu même une source indirecte de bien-être, ils réaliseront autant que possible l'idéal de leur destinée. Que si, cependant, quelques-uns s'oubliant dans la paresse ou se laissant aller à l'inconduite, croupissant dans l'ignorance ou tombant dans la démoralisation, deviennent misérables et vicieux, d'autant plus vicieux qu'ils seront plus misérables, et d'autant plus misérables qu'ils seront plus vicieux, eh bien ! cette indignité exceptionnelle, n'ayant nulle cause sociale, et étant toute d'origine individuelle, serait à l'honneur même et non point à la honte de l'ordre social, la misère et les vices de ces mauvais expliquant et justifiant le bien-être et le bonheur des bons. A cette misère et à ces vices resteraient d'ailleurs, comme à la pauvreté et à l'infortune imméritées, les ressources et les trésors de l'assistance charitable et du dévouement fraternel, toutes choses encore du ressort de l'initiative individuelle et n'ayant rien de commun avec la science sociale. Réformons donc la société, et laissons l'individu se réformer lui-même; ou, du moins, si nous nous réformons les uns les autres, que ce soit en dehors de toute théorie et de toute pratique sociales officielles et publiques. Faire, au nom de la société, la morale à qui manque des conditions sociales de moralité, ou faire, au nom de la société, l'aumône à qui manque des conditions sociales de bien-être, c'est, au fond, tout à fait la même chose; le droit à la vertu ne vaut pas mieux que le droit au travail, et cette espèce de communisme moral n'est aucunement préférable au

communisme économique. Apprenons, dirai-je encore une fois, à concilier les exigences respectives de l'individualisme et du communisme; cela nous dispensera de remédier par un communisme déplacé aux conséquences d'un individualisme excessif, soit en morale soit en économie politique.

Transformer les conditions de l'expérience morale; d'une conception nouvelle de la destinée humaine déduire la conception d'un nouvel idéal social; enfin, réaliser cet idéal, — voilà, Messieurs, ce que nous avons à faire. Assurément c'est une rude et lourde tâche; mais c'est celle que l'histoire nous assigne avec évidence, non l'histoire des faits, toujours plus ou moins livrée aux jeux de la force et du hasard, mais celle des idées, exclusivement régie par les lois mêmes de l'esprit humain.

Au début de cette leçon, je vous parlais des trois objets de toute connaissance: la nature, l'homme et Dieu, et des trois modes de toute science: la science physique, la science morale et la science métaphysique. Ce sont là trois branches indépendantes, et c'est avec raison que la philosophie moderne proteste contre les errements anciens en vertu desquels on tirait la morale de la physique, ou la physique de la morale, ou la physique et la morale de la métaphysique. L'expérience externe, l'expérience intime, l'abstraction rationnelle ont chacune leur champ distinct, leurs instruments propres d'investigation; et la morale, en particulier, n'est pas plus tenue de subir les lois de la théologie que celles de la géométrie ou de l'astronomie. Mais ce sont trois branches d'un tronc unique, et c'est encore avec raison que la critique contemporaine s'enquiert des rapports qu'ont entre elles la physique, la morale et la métaphysique. L'expérience alimente et soutient la raison, et la raison éclaire et guide l'expérience; et si les progrès de

la physique et de la morale entraînent les progrès de la métaphysique, de même aussi les progrès de la métaphysique entraînent les progrès de la physique et de la morale. Cela dit, Messieurs, j'ajoute ceci : — Quand vous voyez que la science de la nature ou du monde physique se modifie, puis qu'ensuite la science de l'homme ou du monde moral se transforme, puis enfin que la science de Dieu ou de l'être métaphysique se renouvelle, soyez assurés que l'état social va changer et qu'un autre âge se prépare pour l'humanité. Et j'ajoute encore ceci, Messieurs : — Etudiez l'époque à laquelle le spiritualisme a pris la place du matérialisme physique, moral et métaphysique dans le gouvernement des choses de ce monde, vous y verrez s'opérer ce travail des idées; et, après cela, étudiez notre époque, et vous y verrez le même travail s'effectuer dans des conditions identiques.

Il fut, en effet, un temps où le matérialisme régnait sur le monde. Je n'entends pas dire sur le monde entier; je me circonscris en ce moment dans les limites de notre monde européen. Je ne suis point philologue, linguiste, exégète, et je sortirais trop de ma spécialité en essayant d'embrasser le domaine entier de la philosophie de l'histoire. A cette époque, la science physique, la science morale, la science métaphysique, se confondaient toutes ensemble dans un polythéisme naïf et gracieux, pure et simple divinisation de toutes les forces fatales de la nature et de tous les appétits instinctifs de l'homme. L'organisation sociale avait pour but la recherche du bonheur matériel avec le culte de la beauté physique; elle avait pour moyen l'esclavage, c'est-à-dire la plus grande iniquité qui ait jamais souillé le monde, le fait en lequel se résument la corruption et la dépravation monstrueuses des mœurs publiques et privées dans le monde antique. On a donné de cette civilisation la plus juste image en la comparant à une fleur charmante

dont les racines plongeaient dans le fumier et dans la boue. Or, comment s'opèrent et la révolution dans les idées et la révolution dans les faits qui doivent aboutir au renversement de cet état de choses? Observez-les attentivement; voici ce que vous pourrez voir.

D'abord, au premier éveil de l'esprit, au moment où la science se sépare de la poésie, paraît une série de physiciens. Ce sont Thalès de Milet, qui observait les astres et prédisait les éclipses de soleil et de lune, Leucippe, l'inventeur des atomes, et Démocrite, son disciple, Anaxagore, qui tint, à Athènes, école de philosophie physique. Après ceux-ci, se présente une série de moralistes: Socrate, le premier d'entre eux, qui, disait-on, fit descendre la philosophie du ciel pour la ramener sur la terre, c'est-à-dire qui fit succéder l'étude de l'homme à l'étude de la nature, puis Platon et Aristote, puis Zénon et Epicure qui, celui-ci dans l'épicurisme, l'autre dans le stoïcisme, accentuèrent si nettement et si complétement les deux aspects opposés de la morale empirique : la subordination de la volonté aux influences extérieures, fille de l'autorité des sens, et la subordination des influences extérieures à la volonté, fille de l'autorité de la conscience. En dernier lieu vient la série des métaphysiciens, représentée par le groupe célèbre de l'école d'Alexandrie : Plotin, Porphyre, Jamblique, les vrais créateurs de la théodicée. Tout ce travail intellectuel dure environ sept cents ans : il commence quatre cents ans avant la naissance de Jésus-Christ, pour finir trois cents ans après. Ainsi, c'est au milieu de cette période que se produit ce fait immense, l'avénement du christianisme; c'est à son terme que l'empire des Césars s'écroule, et que, de la combinaison du principe spiritualiste avec la féodalité barbare, naît une société nouvelle sur les ruines de la société grecque et romaine.

Eh bien! Messieurs, transportez-vous maintenant par la

pensée à trois siècles en arrière de nous, et vous allez voir se reproduire, dans le même ordre, la même succession de progrès scientifiques. Le monde appartient alors à la physique, à la morale, à la métaphysique spiritualistes. La nature physique est reléguée au-dessous de la nature morale; les trois aspects de l'être métaphysique : volonté toute puissante et créatrice, intelligence parfaite, amour infini, ne sont rien autre chose que les trois facultés de l'âme divinisées. La société ne sanctionne plus l'esclavage; mais elle oscille de la liberté avec l'aristocratie et les priviléges à l'égalité sous le despotisme et dans la servitude. Une nouvelle révolution philosophique prépare une nouvelle révolution sociale. Examinez-la bien; voici quelles en sont les phases.

Tout d'abord, plus ou moins en lutte contre le dogme établi, reparaissent les astronomes, les physiciens et les naturalistes : Galilée, Copernic, Kepler, Newton, dont les noms seuls évoquent l'idée de toute l'astronomie moderne et de cette substitution radicale de systèmes dont les conséquences sont incalculables : la terre en mouvement dans l'ensemble des corps célestes, au lieu du ciel en mouvement autour du globe immobile; Lavoisier et les créateurs de la chimie; Cuvier, Geoffroy-Saint-Hilaire, les grands naturalistes. Que de noms éclatants, que de découvertes merveilleuses je suis forcé d'omettre! Ensuite, cette fois aussi, une génération de moralistes suit et accompagne la génération des physiciens. Faut-il vous nommer Montaigne, Voltaire, Rousseau, Montesquieu, Condorcet, tous les précurseurs de la pensée libre, tous les apôtres de la tolérance et de la justice, tous les fondateurs du droit civil et politique? Enfin, et pour que le parallélisme soit incontestable, naît et grandit la métaphysique allemande avec Kant, Fichte, Schelling, Hegel, les Alexandrins de nos jours. C'est un travail d'idées que le XVIe siècle a vu commencer, et que le XIXe siècle

ne verra pas finir. Ici encore, à un moment solennel, un fait extraordinaire marque l'irruption des idées nouvelles au sein de la réalité historique : cette heure sonne le 14 juillet 1789, cet événement s'appelle la Révolution française.

Tels sont, au témoignage de l'histoire, le sens et la portée de la Révolution, qu'il ne faut ni restreindre ni exagérer. La Révolution est une date mémorable : c'est celle de la fin d'un monde et du commencement d'un autre ; mais sa doctrine politique n'est qu'une fraction minime du dogme rationaliste, physique, moral et métaphysique. Il nous appartient, à nous ses fils, de la défendre contre ses adversaires ; mais il nous appartient surtout de la continuer en poursuivant la vérité et la justice sociales parmi tous les problèmes de la philosophie et de la science. Ce sera ensuite à nous aussi, ou à d'autres après nous, à poursuivre, à travers toutes les agitations de la liberté, l'exécution de toutes les promesses de la démocratie.

DE L'HOMME ET DE LA SOCIÉTÉ.

QUATRIÈME LEÇON.

DE L'HOMME ET DE LA DESTINÉE HUMAINE
AU DOUBLE POINT DE VUE PHYSIOLOGICO-ÉCONOMIQUE ET PSYCHOLOGICO-MORAL.

RÉSUMÉ DE LA 4e LEÇON.

—

Le fait de l'*aptitude à la division du travail* et le fait de la *personnalité morale*, constituent la différence et la supériorité physiologiques et psychologiques de l'homme par rapport à l'animal. Ces deux faits *naturels* sont donc le principe de tous les faits *humanitaires*.

L'aptitude à la division du travail est, pour l'homme, une condition nécessaire de son existence.

La personnalité morale se révèle, dans l'ordre des manifestations de la *sensibilité*, par les émotions désintéressées de la *sympathie* et du *sens esthétique*.

Elle se révèle, dans l'ordre des manifestations de l'*intelligence*, par les notions de l'*entendement* et les conceptions de la *raison*.

Elle se révèle, dans l'ordre des manifestations de la *volonté*, par le *libre arbitre*.

L'*art* et la *science* sont l'ensemble des rapports sensibles et intellectuels de l'homme avec le monde. L'*industrie* et les *mœurs* sont l'ensemble des rapports économiques et moraux des hommes entre eux. Le *beau*, le *vrai*, l'*intérêt* et la *justice* sont les principes respectifs de ces quatre catégories de faits humanitaires.

QUATRIÈME LEÇON.

—

DE L'HOMME ET DE LA DESTINÉE HUMAINE
AU DOUBLE POINT DE VUE PHYSIOLOGICO-ÉCONOMIQUE ET PSYCHOLOGICO-MORAL.

Messieurs,

Lorsque, laissant au physicien l'étude de la nature et au métaphysicien celle de Dieu, on se donne pour tâche d'observer l'homme et de le connaître, on voit se manifester en assez grand nombre, et avec une diversité susceptible de produire au premier abord une certaine confusion, la série des faits qui

doivent fournir la matière de cette science de l'homme. Les efforts tentés par l'homme pour assurer sa subsistance, soit dans l'état de chasse et de pêche ou dans l'état pasteur, soit dans l'état agricole, industriel et commerçant; les lois instituées pour régler l'appropriation des richesses, l'union des sexes, l'administration publique; la paix et la guerre; les sciences et les arts; les langues et les religions; tels sont les principaux parmi les faits qui se déroulent sur le théâtre de l'humanité. C'est ainsi qu'apparaissent, aussi multiples et aussi variés, sur la scène de la nature, les faits de la gravitation et de la pesanteur, de la chaleur et de la lumière, de l'électricité et du magnétisme, de l'affinité et de la cohésion, de la végétation et de la vie. Or, s'il est bon, avant de prendre l'un quelconque de ces faits naturels, comme celui de la gravitation, par exemple, pour y chercher l'objet de l'astronomie, de faire d'abord la nomenclature et la détermination de tous les faits naturels par la philosophie des sciences physiques, il ne saurait être qu'excellent aussi, avant de s'attacher à quelqu'un des faits humanitaires, comme à celui de la société, par exemple, pour y chercher l'objet de la science sociale, de faire d'abord l'énumération et la définition de tous les faits humanitaires par la philosophie des sciences morales.

Dans la situation où nous nous trouvons, cette manière de procéder nous est particulièrement commandée.

Parmi ces faits dont l'humanité est le théâtre, et que nous appelons faits humanitaires, il en est un certain nombre que nous avons déjà rencontrés au début de ces études. C'étaient, si vous vous en souvenez, ceux de l'agriculture, de l'industrie, du commerce, du crédit; c'étaient aussi ceux de la propriété, de la famille, du gouvernement. Or, deux choses nous sont apparues : d'abord, que les théories de ces faits nous manquaient; ensuite et surtout, que la méthode pour asseoir ces

théories nous manquait elle-même. Nous avons vu les faits et les théories en question réclamés contradictoirement par deux sciences dont l'une se nommait l'économie politique, et disait procéder au nom du principe de l'intérêt, et dont l'autre s'appelait la science sociale, et prétendait agir en vertu du principe de la justice. Il faut vider ce différend préjudiciel, et, pour cela, il faut examiner les faits sociaux, économiques et moraux, et reconnaître ceux qui doivent être rapportés au principe de l'intérêt et ceux qui doivent être rapportés au principe de la justice. Mais, qui ne le sait? L'homme ne cherche point seulement l'utile et le bien, il cherche aussi le vrai et le beau. Examinons donc tous les faits humanitaires dans leur ensemble, et rapportons-les tous aux différents principes du beau, du vrai, du bien et de l'utile. Pourquoi nous borner à établir les relations du travail et des mœurs? Pourquoi ne pas établir en même temps les relations du travail et des mœurs avec la science et l'art? Si l'utile et le bien concordent l'un avec l'autre, sans doute, ils concordent aussi l'un et l'autre avec le vrai et le beau; poursuivons donc au sein de cette harmonie générale l'accord particulier de l'intérêt et de la justice. Je pense, Messieurs, que vous êtes à cet égard suffisamment convaincus, et j'aborde immédiatement cette description du monde de l'humanité, ou cette philosophie des sciences humanitaires.

La marche que nous avons à suivre ici n'est point douteuse. La ligne de démarcation qui sépare la nature de l'humanité, c'est la ligne de démarcation qui sépare l'homme physique de l'homme moral. En deçà de cette limite, l'homme vit de la vie physiologique et de la vie psychologique purement animales; au delà de cette même limite, il vit de la vie physiologique et de la vie psychologique proprement humaines. Sous le premier rapport, il appartient à la physiologie et à la psychologie phy-

siques; sous le second rapport, il appartient à la physiologie et à la psychologie morales. C'est donc incontestablement dans la distinction entre l'homme-animal et l'homme proprement dit et dans l'analyse de celui-ci qu'il faut rechercher et découvrir le principe d'une distinction entre les sciences naturelles et les sciences humanitaires et d'une classification de ces dernières.

Or si, négligeant d'étudier l'homme comme un animal qui respire, digère et se reproduit, qui sent, perçoit et se résout, qui naît, grandit et meurt, nous nous attachons à l'étudier exclusivement dans ce qu'ont de proprement humain ses facultés virtuelles et leurs manifestations actives, nous voyons apparaître en lui deux faits qui sont la base de la physiologie et de la psychologie de l'homme : ce sont l'*aptitude à la division du travail* et la *personnalité morale*. Ces deux faits sont encore deux faits naturels, mais ils sont en même temps le double principe de tous les faits humanitaires. Ils sont comme les deux portes par où l'on va du domaine de la nature dans le domaine de l'humanité. J'ajoute, poursuivant ma comparaison, que de ces deux portes partent deux voies différentes. Je dis enfin, pour épuiser l'image, que ces deux voies sont parallèles. Mais n'anticipons pas sur des considérations qui trouveront plus loin leur place véritable, et imposons-nous seulement pour l'instant la tâche d'une étude approfondie des deux faits de l'aptitude de l'homme à la division du travail et de la personnalité morale de l'homme.

Si donc on s'enquiert non pas précisément de ce que peut être l'homme physiologique, mais bien des différences physiologiques qui peuvent exister entre l'homme et les autres animaux, de la supériorité physiologique que peut avoir l'homme sur les autres animaux, l'on aperçoit d'abord un certain

nombre de caractères purement anatomiques au nombre desquels l'*opposition du pouce aux quatre doigts de la main* est peut-être le plus marqué et le plus considérable. Toutefois, il est évident que de tels caractères constituent bien par eux-mêmes une différence d'animal à animal, mais non une supériorité d'un animal sur tous les autres; aussi, sans les négliger, devons-nous y rattacher quelque signe plus tranché et plus décisif. Or, c'est un fait que l'on peut reconnaître et constater sans de très-grands efforts d'observation, et qui d'ailleurs est éminemment susceptible de constituer à notre profit un avantage physiologique sur la brute, que les hommes, grâce à la manière dont ils sont organisés anatomiquement, et grâce notamment à ce qu'ils ont le pouce opposé aux quatre doigts de la main, divisent entre eux le travail, et, après s'être tous livrés, chacun de leur côté, à des occupations spéciales, échangent entre eux les produits de leur industrie.

Au lieu que tous les animaux, en présence des besoins de la faim, de la soif, etc., font des efforts variés, et, par le développement de leurs facultés, arrivent immédiatement et directement à la satisfaction de leurs besoins, l'homme, en présence de besoins très-nombreux et très-divers, ne fait que des efforts invariables, et, par le développement de ses facultés, n'arrive qu'après coup et indirectement à la satisfaction de ses besoins. Par exemple, un lion, un loup, un animal quelconque a faim, il poursuit une proie et la dévore; il a soif, il cherche un ruisseau et s'y désaltère; il souffre des intempéries de l'air, il se creuse un terrier, s'enquiert d'un antre ou d'une tanière et s'y réfugie. Au contraire, un homme a faim, a soif, il fait des souliers et les échange contre du pain, contre du vin; il souffre des intempéries de l'air, il fait des souliers et les échange contre l'usage et l'abri d'une maison.

Tel est le fait de la division du travail. C'est assurément un

fait naturel en ce sens qu'il ne dépend pas plus de nous de diviser le travail ou de ne le point diviser qu'il ne dépend de nous d'être bipèdes ou quadrupèdes, bimanes ou quadrumanes. En d'autres termes, nous divisons naturellement le travail, comme nous sommes naturellement bipèdes et bimanes. Il y a plus. Faisant ici mon profit d'une observation pleine de justesse qui a été très-heureusement produite et développée par Bastiat au début de ses *Harmonies économiques*, et en changeant seulement un peu les termes, je dis : — « Sans la division du travail, nos besoins surpassent nos facultés; avec la division du travail, nos facultés surpassent nos besoins. » Il ne suffit donc pas d'énoncer que la division du travail est un fait naturel et non point libre, il faut ajouter autre chose. Non-seulement ce n'est pas volontairement, et pour mettre ses facultés au-dessus de ses besoins, mais encore c'est nécessairement, et pour ne pas laisser ses besoins au-dessus de ses facultés, que l'homme se livre à des occupations spéciales. Non-seulement la spécialité des occupations n'est point pour l'homme un procédé conventionnel et une ressource facultative, mais encore c'est pour lui la condition première et inéluctable de son existence et de sa subsistance. Il suit de là que le fait de la division du travail, pris en lui-même, contient bien tout l'homme physiologique, et que le même fait, pris dans ses conséquences, renferme rigoureusement toute la destinée humaine économique.

Que, d'ailleurs, le fait de la division du travail constitue à proprement parler une supériorité réelle de l'homme sur les autres animaux, c'est ce que personne de vous, je l'espère, ne sera tenté de contester. Même, si vous m'en croyez, nous nous réjouirons en passant, Messieurs, du sage et bienfaisant décret qui nous interdit le niveau suffisant à la brute, et nous admirerons le merveilleux mécanisme de cette loi par laquelle nous sommes

condamnés soit à la misère et à la mort hors de la division du travail, soit à la richesse et au progrès dans l'état social économique.

Cela dit sur l'homme physiologique et sur son aptitude à la division du travail, et passant maintenant à l'homme psychologique et à sa personnalité morale, je dis que si l'on s'enquiert de la différence et de la supériorité psychologiques qui ne sauraient manquer de se révéler chez l'homme mis en regard des animaux, l'on voit éclater le fait de la personnalité morale de l'homme, lequel consiste en ce que l'homme est un être de qui les trois facultés psychologiques, sensibilité, intelligence et volonté, ont chacune un couronnement supérieur qui est l'*amour sympathique et esthétique* pour la sensibilité, l'*entendement* avec la *raison* pour l'intelligence, et la *liberté* pour la volonté.

L'animal a une âme : les faits le disent, la langue même le proclame. Le chien, par exemple, est doué de volonté, d'intelligence et de sensibilité. A de certains moments, il veut manger et il mange ; il vous connaît, sait que vous êtes son maître et obéit quand vous lui commandez ; si vous le frappez, il ressent une douleur à la fois physique et morale, il a conscience de la ressentir et il l'exprime à merveille. De même, l'homme veut, sait et sent ; mais il y a, avec cela, autre chose encore en son âme. Comparons donc attentivement ses facultés aux facultés de l'animal.

Messieurs, la langue psychologique confond, sous le nom de sensibilité, deux ordres de faits profondément distincts, savoir l'expérience sensible, c'est-à-dire les idées dont nous atteignons l'objet par l'intermédiaire des sens, et la sensibilité proprement dite, c'est-à-dire les émotions ou les phénomènes passifs de plaisir ou de peine dont l'âme est le théâtre. Nous

devons tâcher, quant à nous, d'éviter cette confusion. Pour cela, il faut rapporter à l'intelligence l'expérience sensible, en lui attribuant, s'il est possible, un autre nom, tel, par exemple, que celui d'expérience externe, par opposition à l'expérience intime, et il faut réserver exclusivement le nom de sensibilité à la faculté psychologique qui est en nous de ressentir des plaisirs et des peines, en un seul mot, des émotions.

Cela posé, nous nous demanderons :—Y a-t-il dans la sensibilité humaine, en outre d'émotions purement animales, et qu'on pourrait appeler instinctives, d'autres émotions qui soient un privilége spécial de l'homme et un attribut de sa personnalité? — Oui, il y en a précisément, Messieurs, et c'est ce qu'il importe ici de bien établir.

L'homme et la brute sont également susceptibles d'éprouver :

1° Des *sensations* agréables ou désagréables;

2° Des *sentiments* doux ou pénibles.

C'est un fait hors de doute que l'âme éprouve, à l'occasion des causes physiques qui agissent sur les organes communs de la sensibilité et de la connaissance externes, sur les sens, des impressions plus ou moins agréables ou désagréables suivant la nature et le degré d'énergie de ces causes. On donne, en général, le nom de sensations à ces affections dont l'ensemble constitue la *sensibilité physique*.

Mais l'action des causes physiques n'est pas la seule qui sollicite la sensibilité. C'est encore un fait incontestable que l'âme éprouve, à l'occasion des phénomènes moraux que saisit l'organe commun de la sensibilité et de la connaissance intimes, la conscience, des impressions plus ou moins douces ou pénibles selon la nature et le degré d'énergie de ces phénomènes. L'ensemble de ces affections prend le nom de sentiments et constitue la *sensibilité morale*.

Ce qui caractérise essentiellement les sensations, c'est

qu'elles se localisent dans les organes des sens. Elles forment ainsi la catégorie des peines et plaisirs du corps, si l'on peut ainsi s'exprimer, et se classent suivant les organes auxquels elles se rapportent. Ainsi, il y a des peines et des plaisirs pour le goût, pour l'odorat, pour le toucher, pour les viscères intérieures, pour l'estomac. Il est à remarquer que l'ouïe et la vue ne donnent pas des sensations proprement dites. Lorsque l'ouïe et la vue fonctionnent régulièrement, leur exercice échappe à la sensibilité ; aussi ne songeons-nous point à rapporter ni les sons ni les couleurs aux organes qui nous les transmettent. Cette observation, sur laquelle je ne sache point qu'on ait suffisamment insisté jusqu'à ce jour, est pourtant, en philosophie, et surtout en esthétique, d'une importance capitale. Elle permet aux objets extérieurs de nous impressionner par de purs sentiments, sans mélange de sensations; elle ouvre à la réalité objective l'accès direct de la sensibilité morale; elle met en présence, sans intermédiaire, au point de vue de l'émotion, l'âme et la nature. Parcourez dans une promenade matinale les bois et les prairies, écoutez le chant des oiseaux et le bruissement du vent dans le feuillage des peupliers, nulle sensation physique ne troublera la pureté et la douceur du sentiment moral dont vous serez enivré. La même observation explique enfin pourquoi il n'y a que des arts de la vue : architecture, sculpture, peinture, ou des arts de l'ouïe : musique, poésie. Mais ces considérations nous doivent rester étrangères.

Ce qui distingue essentiellement les sentiments des sensations, c'est qu'ils ne se localisent point dans l'organisme. Cela n'est pas à dire, toutefois, que peut-être la physiologie n'ait énoncé ou ne doive énoncer un jour ou l'autre que les sentiments moraux sont toujours accompagnés de modifications de notre être physique, comme, par exemple, de mouvements de

concentration ou de dilatation dans les régions du cerveau, du cœur, du foie ou de la rate; mais il est certain que la conscience, dans ce cas, en saisissant le sentiment moral, ne saisit pas le phénomène physique qui l'accompagne. N'ayant donc aucunement conscience de la localisation des sentiments dans l'organisme, nous pouvons les considérer comme formant, pour ainsi dire, la catégorie des peines et plaisirs de l'âme.

Dans le plaisir, physique ou moral, la sensibilité se dilate, s'épanouit, et aspire en quelque sorte à s'assimiler la cause de la sensation ou du sentiment. Au contraire, dans la peine, physique ou morale, la sensibilité se contracte, se resserre, et semble faire effort pour fuir ou repousser la cause de la sensation ou du sentiment. Ce double développement de la sensibilité, au point de vue purement animal et instinctif, a pour principe l'amour de soi. C'est par suite de cette disposition fondamentale, origine commune de toutes les affections de la brute, que la sensibilité se porte vers le plaisir comme vers son bien et s'éloigne de la peine comme de son mal. Il est bien entendu, d'ailleurs, que je prends ici l'amour de soi dans le sens large et étendu déterminé par les limites du plus nécessaire et du plus légitime intérêt de conservation, et que je ne le confonds point avec l'égoïsme qui n'en est qu'une forme dégénérée, excessive et criminelle.

Donnons donc tout de suite aux sensations et sentiments qui ont ainsi leur source dans l'amour de soi le nom générique d'*émotions intéressées;* voilà la part faite à l'instinct. L'animal ne connaît pas d'émotions d'un autre genre. Il en est de l'homme tout autrement; et ici, nous ne sortons pas du domaine des faits pour entrer dans le champ des hypothèses : il suffit d'ouvrir les yeux et d'interroger ses souvenirs pour reconnaître et constater en notre sensibilité humaine toute une classe d'*émotions désintéressées* inconnues à la brute.

La tendresse vive et durable que nous avons pour nos parents et pour nos enfants; cet attachement à notre pays qui nous jette, à l'étranger, dans les bras d'un compatriote, qui nous émeut jusqu'aux larmes en vue du rivage natal; l'amour des hommes, et cette sympathie pour des générations qui sont mortes ou qui sont à naître que l'on a décorée du beau nom d'humanité; voilà, dans l'ordre des passions, des émotions désintéressées. Tout cela est du ressort non de l'instinct, mais du cœur; car le cœur est précisément le nom vulgaire dont on nomme la faculté qui est en nous d'être émus avec désintéressement à l'endroit des personnes. C'est le cœur qui ressent l'amitié, passion essentiellement noble, essentiellement humaine; car, ou bien elle est complétement désintéressée, ou bien elle n'est pas. Le cœur est de moitié dans l'amour; et laissons, si vous voulez, de côté la portion animale et instinctive de cette passion, laissons de côté la part des sens, qu'y reste-t-il d'intéressé? Plus rien, et le caractère irrécusable de l'amour envisagé de la sorte, comme aussi celui de l'amitié, c'est l'oubli de soi-même, c'est le dévouement à l'être aimé.

Ainsi se révèle la faculté qui couronne notre sensibilité humaine, par l'amour, par l'amitié, par l'affection qui nous unit à nos parents, par la charité, par l'enthousiasme pour la patrie et pour l'humanité. Or, cette même faculté s'exerce à l'égard des choses et de la nature impersonnelle aussi bien, sinon mieux encore, qu'à l'égard des personnes. Mettons l'homme, en effet, en présence de la nature, il est ému, et dans cette émotion désintéressée par excellence va surtout apparaître la supériorité de la sensibilité de l'homme sur celle de la brute. Peut-être dans les relations et les liens de famille, dans le sentiment fraternel, patriotique ou humanitaire, au fond de l'amour ou de l'amitié, pourrait-on retrouver, en l'y cherchant à tout prix, la trace de l'amour de soi; mais le pourrait-on, par

exemple, dans cette admiration et ce ravissement où nous jettent la vue du ciel étoilé sur le rivage de l'Océan, l'apparition du soleil levant dans les montagnes? J'écarte, comme vous le voyez, toute influence de civilisation, je néglige les chefs-d'œuvre de l'art et leur puissance, je ne veux l'une devant l'autre que la sensibilité de l'homme et l'harmonie de la nature : cela suffit. Là où l'animal demeure distrait et indifférent, l'homme est ému, et il est ému sans considération aucune d'intérêt de conservation. L'homme a quelque chose encore de plus que l'animal, c'est le sentiment du comique et le sentiment du tragique : il rit, s'il assiste au développement naïf ou à la peinture habile de sa propre nature; il pleure au spectacle ou à la représentation d'un incendie ou d'un naufrage, alors qu'il est lui-même dans un abri sûr. Quoi de moins intéressé que la gaieté comique ou la compassion tragique?

Tels sont, Messieurs, les résultats de l'observation. Ils établissent l'existence d'une série de phénomènes intimes qui ne sont ni des idées, ni des volitions, ni des sensations ou des sentiments intéressés, mais qui sont des émotions désintéressées. A ce genre d'émotions correspond une faculté supérieure qui est le couronnement humain de la sensibilité animale ou instinctive. Cette faculté, véritable attribut de l'homme idéal, est, en réalité, bien souvent endormie ou atrophiée chez les hommes; aussi a-t-elle été tellement méconnue jusqu'ici des philosophes psychologues, qu'après l'avoir reconnue et constatée, il nous reste encore à la dénommer.

Le langage ordinaire la nomme « le cœur, » mais à un point de vue qui n'embrasse que les faits de rapports avec les personnes. Hutcheson l'a nommée « sens interne, » mais à un point de vue qui n'embrasse, au contraire, que les faits de rapports avec les choses et la nature impersonnelle. Jouffroy, dans son *Cours d'esthétique*, l'appelle « la sympathie. » Plutôt que d'admettre ces

dénominations, et pour des raisons qu'il serait oiseux de vous déduire, je pense, Messieurs, qu'il vaudrait mieux nommer cette faculté, essentiellement aimante, du nom d'*amour*, réservé depuis longtemps, en philosophie, à la sensibilité considérée précisément dans ce qu'elle a de plus élevé et de plus délicat. Ensuite, si l'on voulait préciser davantage, sans introduire dans la langue scientifique des mots nouveaux pour exprimer des idées anciennes, on pourrait user, selon les cas, des termes de cœur ou de *sympathie*, et de celui de *sens esthétique*. Alors l'expression d'émotions sympathiques se rapporterait évidemment aux sentiments désintéressés éprouvés pour les personnes; et l'expression d'émotions esthétiques se rapporterait, sans aucune ambiguïté possible, aux sentiments ressentis, en dehors de toute préoccupation d'amour de soi et d'intérêt direct de conservation, en présence de la réalité impersonnelle.

Venons à présent à l'intelligence, et recherchons s'il n'y a pas, dans l'esprit humain, à part certaines idées qui nous soient communes avec les animaux, d'autres idées qui nous soient propres et particulières (1).

A vrai dire, on n'a guère jamais douté, et l'on ne doute guère encore que la réponse à cette question ne doive être affirmative. La difficulté ici n'est pas de proclamer la supériorité intellectuelle de l'homme sur l'animal, c'est de la faire apparaître exactement telle qu'elle est, sans l'affaiblir ni l'exagérer. Presque tous les psychologues s'accordent à reconnaître que l'esprit de l'homme va plus loin et s'élève plus haut que celui

(1) Voyez les ouvrages suivants, pour l'exposition complète du système de l'intelligence humaine qui est ici résumé : — *La Métaphysique et la Science* par M. Etienne Vacherot. Neuvième et dixième entretiens. *Analyse de l'intelligence* et *Critique de l'intelligence ; — les Philosophes français du* XIXe *siècle* par H. Taine. Chapitre VII. *Théorie de la raison par M. Cousin.*

de la brute; là où ils se séparent, c'est quand il s'agit de décrire les faits, les empiriques refusant d'admettre aucune faculté intellectuelle différente de l'expérience, certains idéalistes, au contraire, prétendant voir dans la raison une faculté transcendante, et en quelque sorte divine. Nous allons essayer, Messieurs, de nous tenir entre ces écarts dans l'analyse de l'imagination, de l'entendement et de la raison, qui sont les trois degrés de la connaissance intellectuelle.

Dans l'intelligence de l'homme et dans celle de la brute, il y a d'abord :

1° Des *perceptions* extérieures,

2° Des *perceptions* intimes.

Ces perceptions extérieures et intimes constituent le domaine d'une première faculté intellectuelle qui est l'*imagination ;* cherchons comment ces perceptions de l'imagination se forment dans l'esprit par le moyen de l'expérience externe et interne.

Le goût, l'odorat, l'ouïe, la vue, le toucher, les sens, en un mot, sont au service de l'intelligence comme à celui de la sensibilité proprement dite, telle que nous venons de l'analyser. Et, de même que les sens, la conscience dessert aussi bien l'intelligence que la sensibilité proprement dite. Nous devons donc ici reprendre les sensations et les sentiments, et les considérer non plus au point de vue de la sensibilité, mais à celui de l'intelligence, non plus au point de vue des impressions agréables ou désagréables, douces ou pénibles, qui peuvent les accompagner, mais à celui des perceptions dont elles doivent être suivies. Or, c'est ici qu'il faut faire intervenir l'imagination comme une première faculté de l'intelligence dont la fonction consiste et se borne à recueillir *(percipere)* les divers moments de la sensation ou du sentiment pour en faire des perceptions. Ce sera donc l'imagination qui, groupant, unifiant, synthétisant les résultats de l'exercice des sens ou de l'expérience externe,

fera naître en notre esprit les images des objets extérieurs que nous y trouvons. Ce sera la même faculté qui, groupant, unifiant, synthétisant les résultats de l'exercice de la conscience ou de l'expérience intime, fera naître en notre esprit les perceptions que nous y découvrons des phénomènes dont le moi intime est le théâtre. Ce sont ces images ou perceptions extérieures et intimes qui sont le lot commun de l'homme et de la brute.

Maintenant, si nous poursuivons cette étude, nous rencontrons dans l'intelligence humaine quelque chose qui ne se trouve point dans l'intelligence de l'animal, savoir, des *notions* concrètes et abstraites. Ces notions ressortent d'une autre faculté intellectuelle qui est l'*entendement;* et nous avons à voir de quelle manière ces notions de l'entendement naissent dans l'esprit des perceptions de l'imagination.

Montrez à un enfant, pour la première fois, une pierre, un arbre, un cheval; l'enfant, après avoir vu l'un quelconque de ces objets, sera dès lors en état, pour le cas où il en verrait un autre, de reconnaître tout à la fois que ce n'est pas la même pierre et que c'est une pierre, que ce n'est pas le même arbre et que c'est un arbre, que ce n'est pas le même cheval et que c'est un cheval. Ce fait, qui n'est point contestable, prouve avec la dernière certitude qu'un homme, ayant aperçu une première pierre, et avant même d'en apercevoir une seconde, connaît tout de suite complétement et définitivement ce que c'est qu'une pierre, en ce sens qu'il a dans l'esprit et la notion concrète de cette pierre et la notion abstraite de pierre, qu'il peut nommer et définir la pierre, qu'il peut asseoir sur l'idée de pierre des jugements et des raisonnements. Je me souviens d'avoir une fois personnellement observé et noté ce fait chez un très-jeune enfant qui était venu, avec sa nourrice, voir ses parents à la ville. Connaissant l'église de son village, il disait

de tous les édifices de Paris que c'était « la messe. » Cet enfant avait évidemment dans l'esprit, après une première et unique perception d'un monument, la notion très-claire et très-complète de monument. Cette notion et les quelques autres du même genre qu'il possédait formaient la matière de son langage et de sa science, et je me disais qu'entre sa connaissance et la mienne ce n'était qu'une question de plus ou de moins. C'est ainsi que l'enfant et l'homme saisissent la notion des choses qui se rapportent à la catégorie de l'*essence*, et peuvent, ayant saisi ces notions, les nommer, les définir, en juger, en raisonner. Ils saisissent de même la notion des choses qui se rapportent aux autres catégories de la pensée, celles de l'*existence*, de la *quantité*, de la *qualité*, de la *relation*, et peuvent de même, ayant saisi ces notions, en faire l'objet de dénominations et de définitions, le sujet de jugements et de raisonnements, la matière du langage et de la science.

Nous ne saurions donc nous dispenser ici de recourir à une faculté intellectuelle bien distincte de l'imagination, et dont la fonction propre soit de s'exercer sur les perceptions extérieures et intimes pour en tirer les notions. Cette faculté sera l'entendement. Et comment l'entendement opérera-t-il ? Tout simplement en s'attaquant à la multitude innombrable et confuse des perceptions de l'imagination, et en les rattachant tantôt à un *être* pour en faire des essences, tantôt à un *mode* pour en faire des existences, tantôt à un *nombre* ou à une *grandeur* pour en faire des quantités, tantôt à un *type* pour en faire des qualités, tantôt à une *cause*, à une *fin* ou à une *loi* pour en faire des relations. Les perceptions de l'imagination étant ainsi catégorisées par l'entendement deviennent des notions d'abord concrètes, puis abstraites, et, dans tous les cas, intelligibles, c'est-à-dire susceptibles d'être nommées et définies : ce sont à proprement parler des idées. Il est d'ailleurs certain que,

dans cette opération de synthèse qui est sa fonction propre, l'entendement modifie et transforme les perceptions, sans y rien ajouter, pour en tirer les notions : l'idée étant née, son seul façonnement vient de l'esprit, tous ses matériaux sont empruntés à l'expérience.

Une observation reste à faire, au sujet de l'entendement, qui est la suivante :

Des perceptions de l'imagination n'étant rien que des collections de sensations ou de sentiments, et, si l'on peut ainsi parler, des assemblages d'éléments sensibles, toute tentative d'abstraction faite à leur égard n'aboutirait qu'à les anéantir, sans produire aucune idée. Au contraire, des notions concrètes étant données, par exemple les notions de telle pierre, de tel arbre, de tel cheval, l'on passera de là à des notions abstraites, par exemple aux notions de pierre, d'arbre, de cheval, en retenant cet élément intellectuel fourni par l'entendement qui est comme le moule ou la forme de l'idée, et en éliminant les éléments sensibles fournis par l'expérience qui en sont pour ainsi dire la matière. La synthèse intellectuelle qui produit la notion concrète est nécessaire, et en même temps suffisante, pour permettre l'analyse intellectuelle d'où résulte la notion abstraite, soit dans la catégorie de l'essence, soit dans les catégories de l'existence, de la quantité, de la qualité, de la relation. Dans toutes les catégories de la pensée, l'abstraction implique nécessairement l'entendement, et l'entendement suffit à expliquer l'abstraction et, par suite, la définition et la classification. D'où il résulte bien évidemment que si l'homme use du langage et de la science, c'est qu'il possède la faculté intellectuelle de l'entendement, et que l'absence de l'entendement dans l'intelligence de l'animal est surabondamment démontrée par ce fait qu'il ne parle point et n'a nulle connaissance scientifique.

Messieurs, je dis un mot, pour terminer, des *conceptions* qui sont le domaine de la *raison*.

De même que c'est un fait assuré qu'en présence des perceptions de l'imagination, l'intelligence humaine connaît tout de suite toutes ces perceptions comme des essences, comme des existences, comme des quantités, comme des qualités, comme des relations, de même c'est un fait incontestable qu'en présence des notions de l'entendement, notions d'essences qui sont *individuelles*, notions d'existences qui sont *phénoménales*, notions de quantités qui sont *finies*, notions de qualités qui sont *imparfaites*, notions de relations qui sont *contingentes*, *relatives*, *dépendantes*, l'intelligence de l'homme conçoit tout de suite l'essence abstraite comme *universelle*, l'existence abstraite comme *substantielle*, la quantité abstraite comme *infinie*, la qualité abstraite comme *parfaite*, la relation abstraite comme *nécessaire*, *absolue* et *indépendante*.

Nommons donc, sans plus tarder, raison la faculté intellectuelle dont le rôle est d'atteindre, par abstraction, les conceptions métaphysiques de l'universel, de la substance en soi, de l'infini, du parfait, du nécessaire, de l'absolu, de l'indépendant, et nous aurons achevé l'analyse de l'intelligence humaine, en faisant suffisamment apparaître la supériorité intellectuelle de l'homme sur la brute. Nous l'aurons fait, à ce que je crois, Messieurs, sans mutiler et sans diviniser non plus l'homme psychologique sous le rapport intellectuel. Nous l'aurons fait en nous bornant scrupuleusement à ne faire venir de l'esprit que la forme, en nous astreignant sévèrement à emprunter à l'expérience toute la matière de la pensée, c'est-à-dire en conformité parfaite avec le principe de Locke, heureusement corrigé et complété par Leibnitz : — *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus.* (Il n'y a rien, dans l'esprit, qui ne vienne de l'expérience, si ce n'est toutefois

l'esprit lui-même.) Bref, nous l'aurons fait en nous tenant aussi loin du rationalisme excessif des idées innées que du matérialisme impuissant de la sensation transformée.

Après l'analyse de la sensibilité et de l'intelligence, il nous reste à faire celle de la volonté.

La volonté de l'animal est instinctive ou fatale, la volonté de l'homme est *libre*. Telle est la différence qu'il s'agit de préciser.

L'animal sent et il connaît, et non-seulement il sent et il connaît, mais il sait qu'il sent et qu'il connaît. En outre, l'animal veut, et non seulement il veut, mais il sait qu'il veut. Après cela, pour lui, tout est dit. Tout entier aux principes intimes qu'il doit déployer en facultés, il ne se sent et ne se connaît pas lui-même, il ne s'appartient pas à lui-même. Il a une fin et il la poursuit; mais lorsqu'il poursuit sa fin, c'est moins lui qui agit que la nature elle-même qui agit en lui, exactement comme cela a lieu dans la pierre et dans la plante; c'est pourquoi nous disons que l'animal, comme la pierre et la plante, accomplit une destinée aveugle et fatale, et que, comme la pierre et la plante, il est une chose. Au contraire, l'homme sent et il connaît, et il sait qu'il sent et qu'il connaît. De même l'homme veut, et il sait qu'il veut. Mais ce n'est pas tout pour lui. Non-seulement l'homme sait qu'il sent et qu'il connaît, mais il rapporte ses sensations et ses sentiments, ainsi que sa connaissance, à un sujet un et identique qui est lui-même. Non-seulement l'homme sait qu'il veut, mais il rapporte ses volitions à ce même sujet intime qui est le *moi* distinct du *non-moi*. En présence de l'action des causes qui le sollicitent et de la réaction qu'opposent ses facultés, l'homme s'élève au-dessus de cette action et de cette réaction par la conscience de son unité, de son identité. Il domine ses émo-

tions et ses idées, et il domine ses résolutions. Il se sent, il se connaît et il se possède. Il a une fin et il la poursuit; mais il le fait sachant qu'il a une fin, et que c'est à lui à la poursuivre; c'est pourquoi nous disons que l'homme accomplit une destinée clairvoyante et libre, et qu'il est, non une chose, mais une personne.

La psychologie, Messieurs, si l'on excepte quelques ouvrages récents, a jusqu'ici très-imparfaitement analysé la sensibilité et l'intelligence humaines : c'est une chose malheureusement trop certaine. On peut notamment lui reprocher d'avoir mutilé la sensibilité en méconnaissant tout à fait le rôle de la sympathie et du sens esthétique, et d'avoir complétement faussé l'intelligence en surfaisant les fonctions de la raison. Mais peut-être connaît-elle encore moins la volonté de l'homme. Ne pouvant m'étendre sur toutes les erreurs qu'il y aurait à relever ici, je me bornerai à quelques observations principales.

Lorsqu'on agite, entre spiritualistes et matérialistes, la question de la liberté psychologique et de la personnalité morale de l'homme, on se demande d'abord, de part et d'autre, s'il y a ou s'il n'y a pas chez l'homme je ne sais trop quelle faculté spéciale, comme un flambeau pour lui éclairer le monde moral, et pour lui révéler tout de suite, en toute occasion, que ceci est bien et que cela est mal. Cette première querelle une fois vidée, et l'homme étant alors placé entre le bien et le mal qu'il est censé connaître, les partisans et les adversaires de la liberté et de la personnalité disputent encore sur le point de savoir si l'homme doit être considéré comme pouvant en toute circonstance faire un libre choix entre le bien et le mal. Je trouve, je vous l'avoue, cette manière de poser le problème singulièrement malheureuse; et je pense, pour tout dire, qu'on doit donner tort aux spiritualistes sur les deux prémisses, sans pour

cela donner raison aux matérialistes, ni conclure avec eux contre le principe de la personnalité de l'homme.

En premier lieu, la connaissance du bien et du mal n'est aucunement susceptible d'une sorte de révélation instantanée et universelle; elle varie selon les lieux, et elle progresse avec le temps; elle fait l'objet d'une recherche que tentent les hommes d'un esprit juste et vif et que négligent ceux qui sont bornés et paresseux. La science morale, dirai-je, est une science qne savent les savants, et ceux à qui on l'a apprise, et qu'ignorent les ignorants, et ceux à qui on ne l'a point enseignée. En dehors d'une certaine valeur intellectuelle et d'une certaine culture morale, soit scientifique, soit religieuse, desquelles il est vrai de dire qu'heureusement bien peu d'entre nous sont à présent dépourvus, on ne trouve guère chez l'homme qu'une vue confuse de la moralité qui le porte bien à se douter que telle ou telle chose qu'il va faire est bien ou mal, mais qui l'amène aussi très-vite à regarder comme bien ce qui lui est profitable et comme mal ce qui lui est nuisible.

En second lieu, le bien et le mal étant plus ou moins connus, il est sûr que l'homme préférera toujours soit le bien au mal, soit le mal au bien, selon qu'il se sera moralisé ou démoralisé par l'habitude de la vertu ou la pratique du vice. Vous me demandez ceci : Un homme à qui l'on offre une somme d'argent pour faire une bassesse est-il libre d'accepter ou de refuser? Messieurs, permettez-moi de répondre : Cela dépend. Ou l'homme en question est un homme distingué d'idées et de sentiments, d'une vie simple, digne, rangée; et tout son être va se soulever à la proposition d'un crime, d'une faute, d'une défaillance. Ou c'est un homme sot et vaniteux, ambitieux et vulgaire, dévoré de passions mesquines et d'appétits méprisables; et c'est lui-même qui aura sollicité, bien loin de l'attendre, l'offre d'une infamie. Je défie, oserai-je dire, le

premier de ces deux hommes de succomber à la tentation, et le second d'en triompher. A la place de l'un et de l'autre, vous voudrez peut-être m'opposer un homme ordinaire qui hésite; mais je vous dirai que, dans ma conviction, l'hésitation en pareil cas n'annonce guère, elle aussi, qu'une chute parfaitement assurée. Quoi qu'il en soit, que prouve tout cela? Cela prouve, il est vrai, contre l'avis des spiritualistes, qu'un homme qui est moral n'est en quelque sorte pas libre de faire le mal, tandis qu'au contraire un homme qui est immoral n'est en quelque sorte pas libre de faire le bien. Mais cela ne prouve nullement, comme cherchent à se le figurer et comme prétendent nous le faire croire les matérialistes, que l'homme ne soit pas susceptible, soit de se moraliser par l'habitude de la vertu, et de se mettre ainsi en état de préférer toujours le bien au mal, soit de se démoraliser par la pratique du vice, et de se rendre ainsi à jamais le bien impossible et le mal nécessaire. Or ce seul fait est une base suffisante pour établir tout le système de la moralité humaine.

Il n'y a point d'animaux qui soient moraux ou immoraux. Les agneaux sont doux et les loups sont féroces; ni les uns ni les autres ne sont vertueux ou vicieux. Parmi les hommes, au contraire, il en est de vertueux ou de moraux et de vicieux ou d'immoraux; et ainsi le fait des mœurs suffit à marquer la supériorité de la volonté de l'homme sur celle de la brute, exactement comme le fait du langage suffit à marquer la supériorité de l'intelligence humaine sur l'intelligence animale. Quant à la moralité ou à l'immoralité individuelle, elle résulte de petites luttes engagées, de petites victoires remportées ou de petites défaites subies dans des circonstances de tous les jours, de toutes les heures, qui s'offrent à tout le monde. Elle résulte aussi, et cela est très-important à noter, non pas seulement de l'exercice bon ou mauvais de la volonté, mais également de celui

de l'intelligence et de celui de la sensibilité. Si l'on veut concevoir l'homme vraiment moral, c'est-à-dire inaccessible à toute pensée de mal faire, il faut le supposer non-seulement parfaitement maître de lui, mais encore d'un esprit élevé et instruit, d'un cœur généreux et délicat, riche d'idées fortes et saines, formé aux jouissances nobles et exquises de l'amitié et de l'amour, de l'art et de la poésie; ce qui revient à dire, au point de vue de la théorie, que les trois facultés de l'âme : la sensibilité avec l'amour sympathique et esthétique, l'intelligence avec l'entendement et la raison, la volonté avec cette connaissance et cette possession de soi-même dans le fait de la volition qui constitue la liberté psychologique, concourent également à la personnalité morale de l'homme.

Nous en avons fini, Messieurs, avec cette longue et laborieuse analyse. Le moment est venu de recueillir le fruit de notre attention et de notre patience dans la facilité, la simplicité, la netteté et la rigueur des définitions.

L'homme, non point l'homme-animal, mais l'homme proprement dit qui est le théâtre des faits humanitaires, nous a été révélé tout à la fois par l'expérience externe ou physiologique et par l'expérience intime ou psychologique. Considéré au point de vue physiologique, il nous est apparu comme un être organisé pour mettre ses facultés au niveau de ses besoins par la division du travail. Quand nous l'envisageons de cette manière, nous le définissons « un travailleur livré à la spécialité des occupations. » Considéré au point de vue psychologique, il nous est apparu comme un être doué d'une sensibilité couronnée par la sympathie et le sens esthétique, d'une intelligence couronnée par l'entendement et la raison, d'une volonté libre. Quand nous l'envisageons de cette manière, nous le définissons « une personne morale. »

Or, l'homme étant une fois défini, il n'y a rien de plus aisé que de définir également les faits humanitaires.

Je prends d'abord la somme des émotions sympathiques et esthétiques des hommes, ou l'ensemble des rapports de la sensibilité humaine avec les personnes et avec la réalité impersonnelle, et je l'appelle l'*Art*. L'art ainsi défini comprend à la fois les *passions* et la *poésie naturelle*, puis les différents arts tels que l'*architecture*, la *sculpture*, la *peinture*, la *musique*, la *poésie littéraire*. J'y joins même la *religion* pour le côté de la foi et du sentiment, de la légende et du culte. La loi des rapports sympathiques et esthétiques de l'homme avec le monde, ou le principe de l'art, ce sera le *Beau*.

Je prends ensuite la somme des notions et des conceptions, des jugements et des raisonnements de l'entendement et de la raison chez les hommes, ou l'ensemble des rapports de l'intelligence humaine avec la nature, avec l'homme et avec Dieu, et je l'appelle la *Science*. La science ainsi définie comprend à la fois le *langage* et les sciences diverses qui peuvent se ramener à ces trois groupes : sciences physiques ou *naturelles*, sciences morales ou *humanitaires*, sciences *métaphysiques*. Elle embrasse à la fois les sciences pures ou de *théorie* et les sciences pratiques ou d'*application*. Nous y rapporterons naturellement la religion pour le côté de la morale et de la théodicée. La loi des rapports intellectuels de l'homme avec le monde, ou le principe de la science, ce sera le *Vrai*.

L'exercice de la sensibilité et celui de l'intelligence se manifestent par des faits éminemment réceptifs ou intérieurs. Au contraire, l'exercice de la volonté se traduit par des faits essentiellement actifs et extérieurs. Ces faits sont ceux qui constituent véritablement l'accomplissement de la destinée de l'homme ; et c'est à leur sujet que toutes les destinées individuelles se trouvent directement en rapport les unes avec

les autres. Ils forment donc l'objet propre de l'activité sociale, et ils sont les éléments du fait général de la *Société*. Ici toutefois, et pour demeurer fidèle aux résultats de mon analyse, je fais une distinction importante.

Je distingue d'une part la somme des efforts des hommes au sein de la division du travail, pour préparer l'accomplissement de leur destinée ou la poursuite de leur fin en mettant leurs facultés au niveau de leurs besoins, autrement dit l'ensemble des rapports sociaux qu'ont entre eux les hommes à titre de travailleurs livrés à la spécialité des occupations, et je l'appelle le *Travail* ou l'*Industrie*. L'industrie ainsi définie, comprend l'*agriculture*, l'*industrie* proprement dite, le *commerce*, la *spéculation* et le *crédit*: toutes les opérations relatives à la multiplication des richesses. C'est le fait de la société *économique* ou *industrielle*. La loi des rapports économiques des hommes en société, ou le principe du travail et de l'industrie, ce sera l'*Utile* ou l'*Intérêt*.

Je distingue, d'autre part, la somme des résolutions volontaires et des actions libres des hommes dans le champ du droit et du devoir, pour effectuer l'accomplissement de leur destinée ou la poursuite de leur fin en appliquant à la satisfaction de leurs besoins les résultats du développement de leurs facultés, autrement dit l'ensemble des rapports qu'ont entre eux les hommes à titre de personnes morales, et je l'appelle les *Mœurs*. Les mœurs ainsi définies comprennent la *propriété* et l'*impôt*, la *famille* et le *gouvernement*. C'est le fait de la société *morale*. La loi des rapports moraux des hommes en société, ou le principe des mœurs, ce sera le *Bien* ou la *Justice*.

L'art et la science, l'industrie et les mœurs, tels sont donc les quatre catégories auxquelles doivent être rapportés tous les faits humanitaires. Le beau et le vrai, l'utile et le bien en sont les principes respectifs. Cette classification est satisfai-

sante si elle comprend tous les faits humanitaires sans exception, et si, s'appliquant aux hommes les plus civilisés, elle s'applique également aux plus barbares. Je crois, Messieurs, qu'elle a ce mérite. Il y a des sauvages en Afrique qui, pour s'embellir, se cassent les incisives supérieures; les Taïtiens s'écrasent le nez sur la face; les Botocudos de l'Inde s'enfoncent de grandes épingles de bois dans les lèvres et dans les oreilles. Ces êtres témoignent ainsi d'une préoccupation complétement étrangère à l'animal, celle de l'émotion esthétique; ils ont un art. Il y a certains de ces sauvages qui comptent jusqu'à vingt au moyen des doigts de leurs mains et de leurs pieds, et en donnant à chacun des vingt premiers nombres le nom de chacun de leurs doigts. Ils se mettent ainsi bien au-dessus de l'instinct de la brute; ils font de la science. Et ce que je dis de la science et de l'art, je puis le dire de l'industrie et des mœurs. Remontez, si vous voulez, aux époques anciennes et primitives; égarez-vous dans les contrées lointaines et reculées, interrogez l'histoire et l'anthropologie: dans tous les temps et en tous les lieux vous trouverez l'homme associé à l'homme et en quête de beau, de vrai, d'utile et de bien. Vous rencontrerez des tribus, des peuplades, pour lesquelles l'art se réduira à des chants naïfs, à des danses grotesques, à des rites puérils ou féroces; la science à l'explication grossière et bizarre de quelques phénomènes naturels; chez lesquelles l'industrie se résoudra dans la construction de cahutes et la poursuite de bêtes fauves; la propriété, la famille et le gouvernement, dans la pratique de l'esclavage ou du communisme, de la polygamie ou de la polyandrie, du despotisme tempéré par l'assassinat et la guerre civile. Partout un éclair, si faible soit-il, de la supériorité de notre race se révélera par quelques symptômes de division du travail et de personnalité morale.

Nous sommes donc en possession d'une définition de l'homme

idéal extraite avec soin d'une analyse exacte de l'homme réel. De cette définition expérimentale, il n'y a plus qu'à déduire, par une série de jugements analytiques, tous les théorèmes de la science sociale, et, avant tout, le principe constitutif de cette science. C'est ce que je ferai, Messieurs, dans ma sixième et dernière leçon. Pour la prochaine, je l'emploierai à faire apparaître à vos yeux la profonde harmonie de la destinée humaine telle que nous l'avons définie, en recherchant avec vous les rapports de l'art et de la science, de l'industrie et des mœurs, et particulièrement en constatant la distinction et la concordance de l'intérêt et de la justice.

CINQUIÈME LEÇON.

—

DE LA CONCORDANCE DE L'INTÉRÊT ET DE LA JUSTICE.

RÉSUMÉ DE LA 5e LEÇON.

—

L'art, la science, l'industrie et les mœurs, le beau, le vrai, l'intérêt et la justice sont *distincts* et non identiques.

Sont-ils *concordants* ou contradictoires?

Pour démontrer leur concordance, il faut rattacher au fait de la division du travail les faits de la volonté libre, de l'entendement et de la raison, de l'amour sympathique et esthétique. Il faut rattacher au fait de l'industrie les faits des mœurs, de la science et de l'art.

La *division du travail* exige la possession de soi-même par la *volonté libre*. Le fait général de la *société* et chacun des faits spéciaux de la *propriété*, de la *famille*, et du *gouvernement* s'expliquent à la fois par le fait de la personnalité de l'homme et par le fait de la division du travail. L'*industrie* suppose les *mœurs*. — La *division du travail* exige les notions de l'*entendement* et les conceptions de la *raison*. L'*industrie* suppose le *langage* et la *science*. — La *division du travail* exige les émotions désintéressées de l'*amour sympathique et esthétique*. L'*industrie* suppose l'*art*.

L'homme n'est donc apte à la division du travail qu'à la condition d'être une personne morale, et n'est une personne morale qu'afin d'être apte à la division du travail.

L'intérêt et la justice considérés, par le passé, comme contradictoires, doivent être considérés, dans l'avenir, comme concordants. *Esclavage*, *servage* et *prolétariat*.

CINQUIÈME LEÇON.

—

DE LA CONCORDANCE DE L'INTÉRÊT ET DE LA JUSTICE.

Messieurs,

De l'analyse de la nature humaine et de la classification du monde humanitaire que nous avons poursuivie dans la dernière leçon, il résulte qu'il y a deux groupes de faits et de rapports sociaux : les *faits* et les *rapports économiques*, et les *faits* et les *rapports moraux;* — deux principes d'organisation de ces

faits et de ces rapports : un principe d'ordre économique qui est l'utile ou l'*intérêt*, et un principe d'ordre moral qui est le bien ou la *justice ;* — deux sciences sociales ou deux théories de ces faits et de ces rapports : une science économique qui est l'*économie politique*, et une science morale qui est la *science sociale* proprement dite.

D'un côté, les hommes préparent l'accomplissement de leur destinée plutôt qu'ils ne l'accomplissent en réalité, en déployant leurs facultés actives dans le *travail* ou l'*industrie*, de même qu'ils préparent aussi l'accomplissement de leur destinée plutôt qu'ils ne l'accomplissent réellement en déployant leurs facultés sensibles et intellectuelles dans l'art et dans la science. Entre mille occupations différentes plus ou moins difficiles, chaque homme en choisit une spéciale, s'y forme, s'y adonne, y persévère, y excelle. Ainsi tous les hommes se trouvent en contact les uns avec les autres comme travailleurs livrés à la spécialité des occupations. En cela consiste la production agricole, industrielle et commerciale de la richesse sociale. C'est là un premier groupe de faits sociaux. Ce ne sont point des faits naturels, mais des faits humanitaires. Ils n'ont point pour théâtre la nature, mais l'homme proprement dit. Ils n'obéissent point à la fatalité des forces naturelles, mais à l'impulsion de la volonté de l'homme. Sur ce terrain, les hommes font ou ne font pas, ils font comme ceci ou comme cela. Assurément, ce n'est pas un pur caprice qui les décide à faire ou à ne pas faire, à faire d'une manière ou d'une autre, mais un principe supérieur et déterminant. Leur liberté consiste uniquement à conformer leur conduite aux exigences de ce principe telles que les leur fait voir la réflexion. Et ce principe quel est-il ? C'est celui de l'utilité ou de l'intérêt, autrement dit, *le mieux de la division du travail.* La division du travail est la condition de la destinée humaine ; ce que la raison de l'homme conseille

à son activité comme une chose favorable à la division du travail, c'est ce qui est utile; ce dont la raison de l'homme dissuade son activité comme d'une chose défavorable à la division du travail, c'est ce qui est nuisible. Tel est l'objet d'une première science, l'économie politique, comprenant la *théorie de l'agriculture, de l'industrie, du commerce, de la spéculation et du crédit*. L'économie politique dit comment doivent être organisées toutes ces catégories pour le mieux de la division du travail; elle formule les indications que la raison de l'homme puise dans sa nature physiologique pour les fournir à son activité économique; elle est la recherche de l'idéal économique.

D'un autre côté, les hommes accomplissent leur destinée, en appliquant le résultat du déploiement de leurs facultés à la satisfaction de leurs besoins dans les *mœurs*. Parmi toutes sortes d'exigences plus ou moins impérieuses ou raffinées de la vie, chaque homme en contente un certain nombre. Ainsi tous les hommes se trouvent en contact les uns avec les autres comme personnes morales. En cela consistent la répartition de la richesse en vue de sa consommation, l'union des sexes, l'administration des affaires d'Etat. C'est là un deuxième groupe de faits sociaux. Ce sont encore des faits humanitaires et non point des faits naturels. Ils ont encore pour théâtre l'homme proprement dit et non point la nature. Ils obéissent encore à l'impulsion de la volonté de l'homme et non point à la fatalité des forces naturelles. Sur ce terrain encore, les hommes font ou ne font pas, ils font comme ceci ou comme cela. Assurément, ici encore, ce n'est pas un pur caprice, mais un principe supérieur et déterminant qui les décide à faire ou à ne pas faire, à faire d'une manière ou d'une autre. Ici encore, leur liberté consiste uniquement à conformer l'exercice de leur volonté aux exigences de ce principe telles que les leur

fait apercevoir l'exercice de leur intelligence. Et ce principe quel est-il? C'est celui du bien ou de la justice, autrement dit, *le mieux de la personnalité morale*. La personnalité morale est le caractère de la destinée humaine; ce que la raison de l'homme ordonne à son activité comme une chose convenable à la personnalité morale, c'est le bien; ce que la raison de l'homme interdit à son activité comme une chose non convenable à la personnalité morale, c'est le mal. Tel est l'objet d'une deuxième science, la science sociale, comprenant *la théorie de la propriété et de l'impôt, de la famille et du gouvernement*. La science sociale dit comment doivent être organisées toutes ces catégories pour le mieux de la personnalité morale; elle formule les indications que la raison de l'homme tire de sa nature psychologique pour les donner à son activité morale; elle est la recherche de l'idéal social.

Voilà donc une première certitude acquise et un premier problème résolu. L'industrie et les mœurs, et je puis ajouter l'art et la science, l'intérêt et la justice, et aussi le beau et le vrai, sont des catégories et des principes distincts et qui ne doivent point être subordonnés les uns aux autres, sous peine d'une déplorable confusion philosophique et scientifique. Chacune de ces catégories représente une province indépendante dans le domaine des faits humanitaires; chacun de ces principes constitue une autorité souveraine dans chacune de ces provinces. Maintenant, et cela dit, il est une question qui se pose d'elle-même à nos esprits. Est-ce la paix, est-ce la guerre qui règne entre ces royaumes et leurs princes? L'art et la science, l'industrie et les mœurs, le beau et le vrai, l'intérêt et la justice, qui sont des catégories et des principes *distincts*, et non identiques, sont-ils des catégories et des principes *concordants* ou contradictoires? Messieurs, si vous m'en croyez, avant

de chercher à résoudre une question qui est à la fois si grave, si compliquée et si neuve, nous prendrons le temps de la poser avec le plus grand soin, surtout en ce qui concerne l'industrie et les mœurs, l'intérêt et la justice.

Nous avons défini le travail ou l'industrie l'ensemble des rapports sociaux qu'ont entre eux les hommes à titre de travailleurs livrés à la spécialité des occupations. Ces rapports sont pour ou contre l'intérêt s'ils sont pour ou contre le mieux de la division du travail. Nous avons défini les mœurs l'ensemble des rapports sociaux qu'ont entre eux les hommes à titre de personnes morales. Ces rapports sont pour ou contre la justice s'ils sont pour ou contre le mieux de la personnalité morale. Ainsi, il est certain que les hommes doivent être considérés séparément, soit comme des êtres physiologiques ayant entre eux des rapports économiques, soit comme des êtres psychologiques ayant entre eux des rapports moraux. Mais, malgré tout, il n'est pas moins certain que ce sont les mêmes hommes qui sont à la fois des êtres physiologiques et des êtres psychologiques et qui ont entre eux des rapports économiques et des rapports moraux. Eh bien! cela étant, les rapports économiques qui sont pour ou contre l'intérêt sont-ils nécessairement pour ou contre la justice? Et les rapports moraux qui sont pour ou contre la justice sont-ils nécessairement pour ou contre l'intérêt? Ou, au contraire, peut-il arriver que certains rapports institués pour le mieux de la division du travail se trouvent tourner contre le mieux de la personnalité morale, et que certains rapports institués pour le mieux de la personnalité morale se trouvent tourner contre le mieux de la division du travail?

J'emprunte, par exemple, la catégorie de la production de la richesse à l'ordre des rapports économiques, et la catégorie de la répartition de la richesse à l'ordre des rapports moraux.

Nous sommes bien résolus à ne poursuivre la théorie de la production agricole, industrielle et commerciale de la richesse qu'au point de vue exclusif de l'utilité économique ou de l'intérêt. Nous sommes également bien résolus à ne poursuivre la théorie de la répartition de la richesse par la propriété et l'impôt qu'au point de vue exclusif de l'équité sociale ou de la justice. Où nous conduira cette méthode ? Sans doute, il est possible que les nécessités d'une production abondante cadrent toujours avec les conditions d'une répartition équitable. Mais si, par hasard, il en était autrement! Si, par exemple, l'intérêt nous conduisait à mettre le travail du serf ou de l'esclave au-dessus du travail de l'homme affranchi et libre, et que cependant la justice condamnât formellement le servage et l'esclavage; ou si la justice nous portait en faveur du communisme absolu, et que pourtant l'intérêt réclamât énergiquement contre le travail communautaire! Si, enfin, l'économie politique et la science sociale, une fois achevées, se détruisaient l'une l'autre; et si la seconde persistant à dire que l'esclavage est inique, la première persistait à répondre qu'il est le salut des colonies! Faudrait-il nous accommoder de la richesse même venue de cette source impure, ou ne faudrait-il pas la repousser avec horreur, et en répétant ce cri d'une moralité si fière et presque sauvage : Périssent les colonies plutôt qu'un principe?

Quelle incertitude, Messieurs! Et quel problème! Y a-t-il accord ou contradiction entre l'industrie et les mœurs, entre l'intérêt et la justice? Y a t-il accord ou contradiction entre l'art et la science, entre le beau et le vrai? Y a-t-il discordance ou harmonie dans l'ensemble de la destinée de l'homme? Telle est la difficulté qui, de nos jours, trouble la pensée, entrave la philosophie, met aux prises l'économie politique et la science sociale. Je ne sais si je me trompe, mais il me semble que la manière dont nous l'avons abordée indique celle dont nous

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

avons à en sortir. C'est dans l'étude de la nature humaine que nous avons cherché le principe de la distinction de l'art et de la science, de l'industrie et des mœurs; c'est dans l'étude de la nature humaine qu'il nous faut chercher le principe de leur concordance. Il y aura discordance ou harmonie dans la destinée de l'homme selon qu'il y aura discordance ou harmonie dans la nature de l'homme. Revenons donc à la nature humaine : à la nature physiologique, c'est-à-dire à l'aptitude à la division du travail; à la nature psychologique, c'est-à-dire à l'amour sympathique et esthétique, à l'entendement et à la raison, au libre arbitre; et voyons si toutes ces facultés existent comme des ressorts fonctionnant à l'encontre les uns des autres ou comme les pièces bien agencées d'un heureux mécanisme.

Or, précisément, étant donnés les faits de la division du travail et de la personnalité de l'homme, lesquels contiennent en eux-mêmes tout l'homme physiologique et tout l'homme psychologique, étant donnés les faits de l'industrie, de l'art, de la science et des mœurs, lesquels contiennent en eux-mêmes toute la destinée économique et toute la destinée morale de l'homme, je crois voir entre tous ces faits un rapport intime. Il me semble que la division du travail implique la personnalité de l'homme, et que l'homme psychologique est expliqué et justifié par l'homme physiologique ; il me semble que l'industrie implique l'art, la science et les mœurs, et que la destinée morale de l'homme est expliquée et justifiée par sa destinée économique. Voilà, du moins, ce que je vais m'efforcer de démontrer : il s'ensuivra surabondamment que l'utile, le beau, le vrai et le bien sont connexes, et, en particulier, que, dans l'organisation idéale de la société, l'intérêt et la justice concordent merveilleusement l'un avec l'autre.

Un animal quelconque, avons-nous dit, a faim, a soif, souffre des intempéries de l'atmosphère, il poursuit une proie, cherche un ruisseau, s'enquiert d'un antre ou d'une tanière, il mange, boit et s'abrite. Au contraire, un homme a faim, a soif, souffre du froid ou du chaud, il fait des souliers et les échange contre du pain, contre du vin, contre l'usage d'un logis. Ainsi, d'un côté, il y a, en présence du besoin, un exercice de facultés qui vise directement à la satisfaction du besoin et qui la procure immédiatement; de l'autre côté, il y a, en présence du besoin, un exercice de facultés qui ne vise qu'indirectement à la satisfaction du besoin et qui ne doit procurer cette satisfaction qu'après coup. Il y a donc, d'une part, accomplissement direct, immédiat et simple de la destinée, et, d'autre part, accomplissement indirect, différé ou retardé, et complexe de la destinée. Si, maintenant, je parvenais à mettre en évidence que l'instinct suffit à l'animal dans le premier cas, et que, dans le second, il faut à l'homme : 1° la possession de soi-même par la volonté libre, 2° les notions de l'entendement et les conceptions de la raison, et 3° les passions et les émotions désintéressées de la sympathie et du sens esthétique, j'aurais rattaché au fait de la division du travail les faits de la volonté libre, de l'entendement et de la raison, de l'amour sympathique et esthétique.

L'objet de la division du travail, ce par quoi le principe de la division du travail se manifeste, et ce en quoi il s'applique, c'est la confection et l'usage des outils et des machines de toute espèce; c'est, en un mot, l'industrie. Nous avons dit : Sans la division du travail, nos besoins surpassent nos facultés; avec la division du travail, nos facultés surpassent nos besoins. Nous eussions pu dire aussi bien : Dépourvu d'outils et de machines, l'homme demeure la dernière des créatures de ce monde; armé de ces outils et de ces machines, il est le maître et le roi de l'univers. Ainsi l'homme, sans l'industrie, est

insuffisant à l'accomplissement de sa destinée, et, avec l'industrie, lui est supérieur. Si donc, à présent, je réussissais à mettre en toute lumière qu'il faut à l'homme, pour développer toutes ses ressources industrielles : 1° les mœurs, 2° la science, et 3° l'art, j'aurais rattaché au fait de l'industrie les faits des mœurs, de la science et de l'art.

Nous allons essayer, Messieurs, de mener à bien cette importante démonstration Pour cela, nous rattacherons successivement aux faits de la division du travail et de l'industrie, d'abord ceux de la volonté libre et des mœurs, puis ceux de l'entendement, de la raison et de la science, et enfin ceux de la sympathie, du sens esthétique et de l'art. Ainsi, nous réussirons peut-être à lui donner une valeur scientifique incontestable.

Une plante s'épuise et s'étiole, faute d'air et d'eau ; l'on met à sa proximité cette eau et cet air qui lui manquent ; elle les absorbe et s'en nourrit, reprend de la force et retrouve de l'éclat. On reconnaîtra, si l'on y réfléchit, qu'entre ce dépérissement de la plante, d'une part, et l'absorption de l'eau dont on l'arrose et de l'air dont on l'environne, d'autre part, une force naturelle de végétation est un intermédiaire très-suffisant. Un animal quelconque a faim, il poursuit une proie et la dévore ; il a soif, cherche un ruisseau et s'y désaltère. Ici encore on conviendra, pour peu qu'on y songe, que l'instinct, c'est-à-dire une force naturelle, aveugle et fatale, est, pour l'animal, un intermédiaire tout à fait suffisant entre la faim et la poursuite d'une proie, entre la soif et la recherche d'un ruisseau. En est-ce un pour l'homme, entre la confection des souliers, d'une part, et la nourriture, le vêtement et le logement, d'autre part?

Non, assurément. Un homme fabrique du pain, un autre

confectionne des habits, un autre édifie des maisons; tous les hommes, en un mot, s'occupent de spécialités différentes en vue d'exister et de subsister; puis, quand ils ont produit tous ces objets divers, ils les échangent contre les divers objets qu'ils vont consommer. Ce n'est certes pas un instinct qui les pousse à ce travail, à cet échange, et les y aide. Une force naturelle peut bien pousser des êtres d'un point vers un but, s'il s'agit de partir toujours du même point pour arriver toujours au même but, et si le point dont il s'agit de partir et le but auquel il s'agit d'arriver sont directement en présence. Mais une force naturelle ne saurait obtenir un résultat quelconque par des moyens variés ou par des moyens détournés. Qui dit variété dit choix, et liberté dans le choix; qui dit détour dit calcul, et intelligence dans le calcul. Or, qui dit force naturelle dit force fatale et force aveugle, c'est-à-dire également incapable de choisir et de calculer.

Ainsi, l'animal étant donné de qui les facultés sont naturellement à la hauteur de ses besoins, et chez qui l'exercice des facultés vise directement à la satisfaction de ses besoins et la procure immédiatement, l'instinct lui suffira. Étant donné l'homme, au contraire, de qui les besoins dépassent naturellement les facultés, de qui les facultés ne dépassent les besoins qu'artificiellement par la division du travail, chez qui l'exercice des facultés ne vise qu'indirectement à la satisfaction des besoins et ne la procure qu'ultérieurement à l'échange, l'instinct ne lui suffira point. Si donc une force naturelle, qui n'a point conscience d'elle-même et qui n'a sur elle-même aucun empire, ne peut suffire à l'homme, c'est qu'il lui faut la possession de soi-même et la volonté libre.

Passons maintenant des principes à leurs conséquences, de la virtualité aux actes, de l'aptitude à la division du travail et de la personnalité morale à l'industrie et aux mœurs. Nous de-

vons trouver entre ces faits un enchaînement analogue. L'aptitude à la division du travail fait l'industrie ou la société économique; la personnalité morale fait les mœurs ou la société morale. Mais nous venons de voir que l'aptitude à la division du travail appelle rigoureusement la personnalité morale. Donc nous pouvons être sûrs que l'industrie appelle rigoureusement les mœurs, que la société économique appelle rigoureusement la société morale. Eh bien! nous allons prendre le fait de la société dans son ensemble, nous allons prendre les faits spéciaux de la propriété, de la famille et du gouvernement, et nous allons, pour chacun d'eux, constater d'abord ses rapports avec la personnalité de l'homme, et constater ensuite ses rapports avec la division du travail, vérifier d'abord son caractère moral, et vérifier ensuite son caractère économique.

L'homme, libre et responsable, est une personne morale. Au contraire, tout être qui n'est pas homme est dénué de liberté, de responsabilité, de personnalité morale : il est une chose. Cela dit, il n'est pas difficile de montrer que les personnes poursuivant une fin clairvoyante et libre, et les choses accomplissant une destinée aveugle et fatale, c'est tout à la fois un droit et un devoir pour les personnes de disposer des choses à discrétion. Voilà comment c'est un droit et un devoir pour l'homme de tailler les pierres, de couper les arbres, de manger les fruits et les animaux. Cela posé, l'on n'aurait encore que peu de peine à faire voir que les personnes étant ainsi d'un côté, et les choses d'un autre côté, et que la raison soumettant les unes aux autres, il y a solidarité morale de toutes les destinées humaines dans l'œuvre de leur accomplissement.

Ainsi s'expliquerait tout entier le fait de la société par la seule considération de la personnalité de l'homme; or, il s'expliquerait de même, et aussi complétement, par la seule considération de la division du travail.

Qu'un animal, en effet, poursuive une proie quand il a faim, cherche un ruisseau quand il a soif, s'enquière d'un autre ou se creuse un terrier quand il souffre des intempéries de l'air, l'accomplissement de sa destinée peut rester aussi indépendant qu'il est instinctif, aveugle et fatal. Mais alors qu'un homme fait des souliers quand il veut manger, et quand il veut boire, et quand il veut s'abriter, n'est-il pas clair que l'accomplissement libre de sa destinée est solidaire de l'accomplissement libre de la destinée de tous les autres hommes qui font les uns du pain, les autres du vin, etc.? Cette solidarité des destinées de tous les hommes adonnés à la division du travail et à la spécialité des occupations, cette solidarité matérielle capable de constituer à elle seule l'idée de société, est d'une évidence telle qu'il est, je crois, inutile d'y insister davantage.

D'un être impersonnel, tous les actes sont instinctifs ; tous sont naturels, et ne sauraient à aucun égard être dits moraux ou immoraux. De l'homme, au contraire, personne morale, tous les actes voulus et libres participent nécessairement du caractère de moralité ; ils sont, dès qu'ils se produisent, soumis à la sanction de la justice ; on peut les dire moraux ou immoraux, pour ou contre le droit. C'est ainsi que l'appropriation ne sera jamais de la part de l'animal qu'un fait naturel comme tous les autres, et que, de la part de l'homme, au contraire, la possession sera toujours et nécessairement légitime ou illégitime, propriété ou usurpation.

La propriété, possession légitime, est un pouvoir moral ; c'est un droit.

Dire que l'homme est libre, c'est donc dire qu'il peut être propriétaire ; assurément, c'est dire aussi qu'il s'appartient à lui-même. L'homme seul peut toujours être sujet du droit de propriété et ne peut jamais en être l'objet. Son corps et son âme, ses facultés physiologiques et psychologiques, sont à lui ; il se

les approprie ; et cette appropriation est le principe d'une possession légitime, le fondement du droit de propriété.

Son corps et son âme, ses facultés physiques et intellectuelles, appartenant à l'homme, son travail, qui est l'exercice de ses facultés, lui appartient, et son salaire, qui est le fruit de son travail, lui appartient. Il a donc un droit de propriété sur toutes les choses contre lesquelles il peut échanger le service de ses facultés personnelles.

On le voit : le fait seul de la personnalité de l'homme rend parfaitement compte de la propriété individuelle ; le seul fait de la division du travail en rend compte également.

Un animal saisit sa proie et la dévore, rencontre un courant d'eau et s'y désaltère, découvre une caverne et s'y réfugie; dans ces circonstances, l'usage suit immédiatement et sans retard l'appréhension ; par conséquent, cette appréhension n'a que faire d'être sanctionnée. Il en est tout autrement pour l'homme adonné à la division du travail. Cet homme produit exclusivement soit des objets d'habillement, soit des objets comestibles, soit des meubles, soit des maisons, et il doit échanger toutes ces choses avant de pouvoir consommer; il est donc utile, même essentiel et indispensable, que l'appropriation qu'il en fait soit reconnue et garantie légalement, et il est encore essentiel et indispensable que la loi reconnaisse et garantisse l'appropriation faite par le travailleur des objets de consommation qu'il reçoit en échange de ses produits. Ainsi la division du travail nous amène à l'appropriation légale, tout comme la personnalité de l'homme nous avait conduits à la possession légitime. Cette appropriation et cette possession ne sont autre chose que le droit de propriété tel qu'il existe dans la société.

Je n'ai parlé ici du droit de propriété qu'en tant qu'il s'exerce sur cette portion de la richesse sociale qui est travail ou qui

est fruit du travail. Mais il est assez facile de voir, d'après cette première observation, qu'en tant qu'il porterait sur cette autre portion de la richesse sociale qui est terre, matière première, et qui n'est point le fruit du travail, le droit de propriété intéresserait encore l'homme à un double titre, soit comme personne morale, soit comme travailleur livré à la spécialité des occupations.

Supposez un animal irresponsable et impersonnel, de qui la destinée est étrangère à toute question de moralité, tous les actes de sa vie seront en quelque sorte purement physiologiques. Entre tous les autres, l'acte que fera cet animal pour se reproduire, en vue de la conservation de son espèce, sera de sa part une opération analogue à celle de la respiration ou de la nutrition; cela n'aura ni guère plus d'importance, ni guère plus de conséquences. Mais supposez deux êtres responsables et personnels en engendrant un troisième responsable et personnel comme eux, nous sortons du domaine de la physiologie pour entrer sur celui de la moralité. Il ne s'agissait tout à l'heure que d'un accouplement, il s'agit ici d'un mariage. Les droits et les devoirs respectifs des époux vis-à-vis l'un de l'autre, des parents à l'égard de l'enfant, de l'enfant à l'égard des parents apparaissent, et la famille est née.

Voilà sommairement l'origine de la famille au point de vue de la personnalité de l'homme. Voici cette origine au point de vue de la division du travail.

Quelques mois, quelques semaines, souvent quelques jours après sa naissance, l'animal, grâce à l'instinct, est en mesure de pourvoir à sa subsistance, de développer ses facultés et d'assouvir ses besoins. Dès lors, il peut s'isoler, et rien n'empêche que ses parents ne se séparent. C'est ce qui arrive en effet : la saison des amours une fois passée, la tendresse des mâles pour leurs femelles, celle même des mères pour leurs

petits cesse et s'éteint, ces êtres ne sont plus rien les uns pour les autres. Tout au contraire, il faut à l'homme, pour développer ses facultés en vue d'assouvir ses besoins, une éducation qui dure pendant un laps de temps considérable. Quinze ou vingt ans lui sont nécessaires, en moyenne, pour recevoir d'abord une instruction élémentaire, ensuite une instruction professionnelle. Ce n'est donc que fort tard qu'il se trouve être un travailleur propre à une occupation spéciale. Pendant tout ce long apprentissage, il a besoin de son père et de sa mère qui doivent rester près de lui et rester unis ; il lui survient des frères et des sœurs qui ont également besoin de leurs parents. Ainsi, l'on pourrait à la rigueur définir le mariage de l'homme et de la femme « l'association de deux travailleurs pour en créer un ou plusieurs autres, et les former à la spécialité des occupations, » et, peut-être, au moyen de cette définition essentiellement économique, parviendrait-on sans trop de peine à corroborer toutes les conclusions de la science sociale relativement à la famille.

Du moment que la faculté d'accomplir sa destinée, de rechercher et de poursuivre sa fin en société, de penser, de parler, d'écrire, de travailler, de s'associer, d'être propriétaire, époux et père de famille, constitue pour tout homme un ensemble de droits et de devoirs et, en même temps, de nécessités économiques, c'est également un droit et un devoir, et aussi une nécessité économique, que d'inscrire explicitement cette faculté dans des constitutions, que de la faire reconnaître et garantir par des lois, que de l'appuyer au besoin par la force. De là, l'existence dans la société d'un triple pouvoir législatif, judiciaire, exécutif, de là, en un mot, le fait du gouvernement. Le fait du gouvernement, comme le fait de la propriété, comme le fait de la famille, repose donc sur une base doublement inébranlable : celle du fait de la person-

nalité de l'homme, et celle du fait de la division du travail.

Eh bien! ce que nous avons pu dire des mœurs, voyons si nous pouvons le dire de la science et de l'art.

Etant admis qu'il y a, en quelque sorte, pour l'homme, entre le déploiement de ses facultés et la satisfaction de ses besoins, une distance considérable à remplir par la division du travail, un intervalle énorme à franchir par l'industrie; étant admis, en outre, qu'il faut à l'homme, pour remplir cette distance et pour franchir cet intervalle, la volonté libre et les mœurs, peut-on comprendre d'abord qu'il ne lui faille point aussi la connaissance de soi-même et la connaissance du monde qui l'entoure, les notions de l'entendement et les conceptions de la raison, le langage et la science?

Cela me semble, quant à moi, tout à fait impossible. Dire de l'homme qu'il se possède, c'est dire aussi qu'il se connaît. Comment l'homme se résoudrait-il volontairement, comment agirait-il librement, s'il ne se rendait un compte exact de ses résolutions et de ses actes, de leur motif, de leur but, des circonstances dans lesquelles il les forme ou les accomplit, s'il ne délibérait, en un mot, avant de se résoudre et d'agir? Et quelle délibération serait possible à l'homme sans la connaissance de soi-même et de l'univers qui l'environne? A l'animal, par conséquent, les représentations bornées et confuses de l'imagination; à l'homme les idées intelligibles, susceptibles de définition et de classification, à lui les notions de l'entendement et les conceptions de la raison.

Mais si la division du travail, avec la volonté libre, appelle l'entendement et la raison, l'industrie, avec les mœurs, n'appelle pas moins le langage et la science.

Voilà les hommes, pourvus chacun d'une occupation spéciale, s'y donnant en entier : comment ne seraient-ils pas tous en communication de pensée par la parole? Voilà tous les hommes

déployant leurs efforts industriels, en retirant la richesse et le bien-être : comment cela aurait-il lieu s'ils n'avaient tous ensemble défini, classé, jugé méthodiquement les corps et les phénomènes, les faits naturels, leurs rapports et leurs lois, connu scientifiquement le monde physique? Voilà tous les hommes, chacun poursuivant volontairement sa fin, et ce, sans nuire à la poursuite volontaire de la fin de ses semblables, pratiquant la vertu et l'équité : comment en serait-il ainsi s'ils n'avaient d'un commun accord reconnu que l'homme a une destinée, recherché quelle est cette destinée, découvert comment il faut l'accomplir, pressenti, poursuivi et saisi l'harmonie des faits humanitaires, connu scientifiquement le monde moral? C'est donc ainsi que se présente, dans l'ordre logique, après les catégories de l'industrie et des mœurs, la catégorie du langage et de la science.

Venu au monde avec des facultés qui sont au niveau de ses besoins, l'animal n'a qu'à développer instinctivement ses facultés pour assouvir ses besoins. Et pour mettre en jeu la volonté instinctive, il ne faut que la sensibilité instinctive pure et simple. Que l'animal sente ses besoins, il voudra user de ses facultés. Il suffit donc que l'animal ait des émotions intéressées, qu'il éprouve des sensations agréables ou désagréables, des sentiments doux ou pénibles, sensations et sentiments ayant toujours leur source dans l'amour de soi, et se produisant à coup sûr, comme un avertissement indispensable, suivant que l'intérêt de conservation se trouve rassuré ou menacé, contrarié ou favorisé par les circonstances. Né, au contraire, avec des besoins qui sont au-dessus de ses facultés, l'homme doit mettre ses facultés au-dessus de ses besoins par la division du travail. Il faut pour cela qu'il soit maître de lui-même et maître aussi d'assurer volontairement et librement la sécurité et la plénitude de son existence. Que lui faut-il encore?

Tout autre chose que la sensibilité pure et simple. Les sollicitations de la faim, de la soif, et tant d'autres si énergiques et si pressantes que l'homme éprouve, jointes à la faiblesse de ses sens et à la délicatesse de ses organes, seraient plus propres à l'accabler qu'à l'exciter à cette lutte incessante, pénible et victorieuse qu'il doit engager et soutenir contre les nécessités naturelles, à cette marche longue, difficile et triomphante qu'il doit poursuivre vers le progrès moral. Supposez l'homme affamé, altéré, nu, tantôt saisi par le froid et tantôt épuisé par la chaleur; avec cela, supposez-le maître de s'acharner à vivre ou de se laisser mourir, il périrait à coup sûr plutôt que de combattre et de vaincre, sans cet entraînement, sans cet enthousiasme de passion et de sympathie pour les personnes, d'admiration esthétique pour la nature qui sont l'unique source à laquelle il lui soit donné de puiser une éternelle espérance. Ainsi l'homme, à vrai dire, n'existerait point sans les émotions désintéressées de l'amour sympathique et esthétique.

D'ailleurs, de même qu'avec la division du travail et la volonté libre se produit l'amour sympatique et esthétique, de même, avec l'industrie et les mœurs, se produit l'art.

Les rapports qu'entretient l'animal soit avec la nature, soit avec ses pareils, sont exclusivement physiologiques ou psychologiques, et toujours instinctifs ; ils ne sont, en aucun cas, ni économiques ni moraux. L'homme, au contraire, s'adonne à l'industrie et il a des mœurs, étant propriétaire, époux et père de famille, citoyen ; il entretient ainsi avec la nature et avec ses semblables des relations à la fois économiques et morales. De là, pour lui, comme nous venons de le voir, la nécessité de s'attacher aux personnes et aux choses par les liens supérieurs et proprement humains de la sympathie et du sens esthétique ; de là aussi, pour lui, la nécessité de la poésie et des beaux-arts

que l'animal ignore. Par l'industrie et par les mœurs, en effet, l'homme se trouve forcément maintenu dans une sphère relativement peu étendue d'activité physique et morale. Il est travailleur, et il doit se consacrer à sa spécialité; il est propriétaire, époux et père de famille, citoyen, et il doit vaquer à maintenir ses droits et à les exercer, à se renseigner sur ses devoirs et à les remplir; comme travailleur et comme membre de la société, il doit se fixer sur un point et résider dans une localité. Or, comment se concilient ces exigences de l'industrie et des mœurs avec la nécessité des émotions sympathiques et esthétiques? C'est par le moyen de la poésie et des beaux-arts. Empêchés d'aller et de venir, plongés dans un labeur quotidien, enfermés dans le cercle de la société, comment exciter en nous-mêmes et contenter ensuite cette curiosité vive, cette tendresse ardente que nous devons éprouver, si nous sommes hommes, et dignes de ce nom, pour les personnes et pour les choses, pour tous les mouvements humains, pour tous les accidents naturels, pour le monde moral et le monde physique? Comment supporter le présent, nous souvenir avec bonheur ou mélancolie du passé, espérer fermement dans l'avenir, aimer la vie? En fréquentant les œuvres de l'art. Et d'abord que le travailleur s'entoure des affections de parenté, qu'il éprouve pour son compte l'amour, l'amitié, le charme des relations polies. Qu'il mêle aussi et qu'il associe les formes, les couleurs artistiques aux dispositions de ses vêtements, de sa demeure, des objets qui servent journellement à son usage. Qu'ensuite, à ses heures de loisir, il cultive la musique, visite les musées, aille au théâtre, goûte la littérature, toutes les scènes du monde moral et physique se dérouleront devant lui. Il pourra, en imagination, errer au milieu des paysages, s'intéresser au développement des caractères, au jeu des passions, s'identifier avec les agitations du cœur, ressentir comme par

lui-même, et toutefois sans fatigue et sans inquiétude, la jalousie, l'ambition, toutes les joies, toutes les douleurs, et s'enflammer ainsi, par l'émotion désintéressée, d'une ardeur toujours nouvelle d'agir et de vivre. C'est ainsi qu'aux catégories de l'industrie et des mœurs se lie étroitement la catégorie de l'art.

Messieurs, ma démonstration est terminée. Je cherche maintenant une comparaison pour vous peindre en quelques traits, après vous l'avoir expliqué dans le plus grand détail, le rapport de l'homme physiologico-économique et de l'homme psychologico-moral, et je n'en trouve point qui me satisfasse autant que celle qu'on pourrait tirer de l'un de ces engins merveilleux que crée le génie de la mécanique moderne. Peut-être trouvera-t-on déplacé ce rapprochement de l'homme et d'une machine. Mais, finissons-en, je vous en conjure, avec la rhétorique usée et ridicule qui est de mise en cette matière. Cessons de parler du « mystère » ou de « l'énigme » de la destinée humaine. Cessons de définir l'homme comme un « ange déchu, » ou comme « un dieu tombé qui se souvient des cieux. » Laissons aux orateurs de la chaire et aux poètes spiritualistes ces niaiseries emphatiques et solennelles, faites peut-être pour charmer des imaginations déréglées, mais au fond desquelles la raison du philosophe et du moraliste ne découvre que le vide et l'incohérence. Grâce à Dieu! nous sommes en mesure de substituer le pur éclat des idées justes à ce vain cliquetis des mots sonores.

Avant d'avoir parcouru la série des considérations qui précèdent, nous savions que l'homme était, au point de vue physiologique, un être voué à la division du travail, et, au point de vue psychologique, un être personnel et moral. Nous savions que la destinée humaine s'accomplissait, au point de vue écono-

mique, dans l'industrie, et, au point de vue moral, dans l'art, dans la science et dans les mœurs. C'est ainsi qu'une locomotive, par exemple, est, en un sens, une machine de traction, et, en un sens, une machine à vapeur. Après la démonstration qui vient d'être achevée, nous savons autre chose. Nous savons que si l'homme est capable de diviser le travail, c'est à la condition d'être une personne morale; et nous savons que si l'homme est une personne morale, c'est afin d'être capable de diviser le travail. Nous savons que si les hommes sont en état d'exercer l'industrie, c'est à la condition de pratiquer l'art, la science et les mœurs; et nous savons que si les hommes pratiquent l'art, la science et les mœurs, c'est afin d'être en état d'exercer l'industrie. C'est ainsi, pour en revenir à mon exemple, qu'une locomotive n'est une machine de traction qu'à la condition d'être une machine à vapeur, et n'est une machine à vapeur que pour être une machine de traction. Un foyer dont la flamme vaporise l'eau d'une chaudière, une chaudière d'où la vapeur d'eau sort pour aller presser le piston d'un cylindre, un cylindre dont le piston va et vient, telles sont les trois parties de l'appareil qui fait d'une locomotive une machine à vapeur. Des roues qui, en tournant sur les rails, tirent après elles les trains de voyageurs et de marchandises, tel est le mécanisme qui fait d'une locomotive une machine de traction. Et c'est le mouvement de va-et-vient du piston qui produit le mouvement de rotation des roues. Eh bien! de même, une sensibilité supérieure qui attache l'homme à sa destinée, une intelligence supérieure qui la lui fait comprendre, une volonté libre qui lui permet de s'y engager, telles sont les trois facultés qui font de l'homme une personne morale. Un corps construit anatomiquement pour la confection et l'usage des outils et des machines, tel est l'ensemble des organes qui permettent à l'homme d'accomplir sa destinée dans la spécialité des occupations. Et il y a

des facultés psychologiques de l'homme sur ses organes physiologiques la même action que du piston de la machine sur les roues. Tel est le rapport étroit et essentiel de la destinée économique de l'homme avec sa destinée morale. Ce rapport une fois accusé, la connexité de l'utile, du beau, du vrai et du bien, et, en particulier, la concordance de l'intérêt et de la justice, s'en déduisent en quelque sorte d'elles-mêmes.

Une chose, en effet, en ressort avec la plus complète évidence, c'est que, s'il est vrai qu'il y a en l'homme deux êtres différents, l'être physiologique et l'être psychologique, il est faux que ces deux êtres soient en lutte perpétuelle l'un avec l'autre. Il est faux que l'un n'aspire qu'à planer sur les nuages, les regards fixés au ciel, préoccupé de sentir, de penser, de vouloir dans des intentions absolues et transcendantes et en dehors de toute considération de travail et de bien-être, tandis que l'autre ne tend qu'à ramper, le front penché vers la terre, absorbé par le soin de produire et de consommer, sans nul souci d'art, de science ni de moralité. Ainsi l'union de l'âme et du corps n'est point la cohabitation forcée et violente d'un ange qui veut rêver avec une brute qui veut paître, mais l'association fructueuse et pacifique d'un travailleur et d'une personne morale, l'un nourrissant l'autre, celle-ci dirigeant celui-là, l'un qui marche et porte l'autre, celle-ci qui voit et guide celui-là, exactement comme font l'aveugle et le paralytique de la fable. Et, de même, s'il est vrai que les efforts de l'humanité sont d'ordres divers, efforts sensibles ou intellectuels, efforts économiques ou moraux, il est faux que ces divers ordres d'efforts s'opposent et se nuisent les uns aux autres. Il est faux que le développement de la poésie et des arts soit funeste et corrupteur, que les progrès de la science soient fâcheux et redoutables ; ou s'il en est ainsi parfois, c'est quand l'art et la science s'égarent à la poursuite d'un prétendu idéal moral étranger et

contraire à l'idéal économique. Il est faux que l'énergie du travail et l'activité de l'industrie soient fatales aux mœurs publiques et privées; quand le vice grandit et s'étale, cela vient non de ce que la production de la richesse est trop abondante, mais de ce que la répartition n'en est pas assez équitable ; là où règnent à la fois l'équité et l'abondance, triomphe aussi la liberté; là où se rencontrent la liberté, la justice et la richesse, se trouvent également les vertus de la famille. Ainsi, pour les peuples comme pour les individus, l'ordre moral et l'ordre économique, loin de s'exclure, s'appellent, se soutiennent et se fortifient l'un l'autre.

Distincts et concordants, tels sont donc le beau et le vrai, l'utile et le bien. Spécialement, si la concordance est la solution rationnelle du problème des rapports de l'intérêt et de la justice, et le programme de l'avenir, la contradiction est la solution empirique du même problème et le résumé des erreurs et des fautes du passé.

Le sens commun nous abuse en morale comme en physique. C'est lui qui nous dit que le soleil tourne autour de la terre, et c'est lui aussi qui nous dit que l'iniquité est avantageuse à la société. Le jour où trois hommes durent vivre ensemble sur un coin écarté du globe, deux d'entre eux s'entendirent pour asservir le troisième. Peut-être eurent-ils conscience de braver ainsi la justice; pour sûr, ils crurent au moins l'immoler à l'intérêt. Calcul trompeur! Crime inutile! Le même attentat qui, dans l'esclave, détruisait la personne morale, y anéantissait en même temps le travailleur. C'est le stimulant de la liberté, de l'indépendance, de la propriété, de l'aisance en famille, qui fait le travail actif, opiniâtre, intelligent et habile, et non pas le fouet de l'esclavage. Il y a plus encore : le même procédé qui dispensait les maîtres de la nécessité du travail enlevait à leur

volonté, à leur activité morale, le but le plus sérieux, le frein le plus salutaire. Une opulence illusoire et passagère, la dégradation du maître comme de l'esclave, leur ruine commune, telles sont donc les conséquences déplorables du sacrifice de la justice à l'intérêt dans l'esclavage.

Et, en effet, c'est bien là l'histoire même de l'esclavage et du servage dans les temps anciens et modernes. L'antiquité a pratiqué l'esclavage non parce qu'elle l'a cru juste, mais parce qu'elle l'a cru nécessaire. A la rigueur, on pourrait citer quelques philosophes anciens qui crurent et affirmèrent que l'esclavage n'était ni juste ni nécessaire; mais ce ne sont là que de rares éclairs de la raison dans la nuit profonde de l'empirisme. L'opinion la plus générale de l'antiquité, c'était que les fonctions de citoyen et celles de travailleur étaient absolument incompatibles. Les Grecs ne se livraient qu'à la politique et à la guerre; les Romains y joignaient l'agriculture, mais tout autre travail était par eux réputé servile. Tel était le sentiment unanime des anciens si hardiment systématisé par Aristote dans sa *Politique* et dans ses *Ethiques*. On dit quelquefois qu'Aristote a déclaré l'esclavage légitime; mais ce grand philosophe n'a pas commis une telle erreur de morale; il l'a déclaré seulement indispensable. Partant de ce point de vue, il soutient que la nature a créé dans les Barbares des êtres qui ne sont point véritablement de la même espèce que les Grecs, et sur lesquels les Grecs ont des droits analogues à ceux qu'ils ont sur les animaux. Voilà le système d'Aristote sur l'esclavage, et, quant à moi, j'y vois moins la justification de l'esclavage que la condamnation même de son principe. C'est ainsi que récemment les planteurs des Etats du Sud de l'Amérique soutenaient que les noirs n'étaient pas des hommes. Les Barbares ont répondu aux théories d'Aristote en venant fouler à leurs pieds la Grèce et Rome et en renouvelant la civilisation morale;

et les nègres de l'Amérique du Sud répondent actuellement au mépris et à l'insolence de leurs tyrans en usant avec la conviction la plus ferme et la dignité la plus rare de leurs nouveaux droits civils et politiques.

Messieurs, l'on m'accusera certainement d'exagération et de socialisme si je viens à présent rapprocher le prolétariat de l'esclavage et du servage. Mais j'accepterai l'accusation; car précisément je suis et me dis démocrate socialiste en ceci que je vois dans l'esclavage, dans le servage et dans le prolétariat trois phases empiriques d'une seule et unique question : celle de la propriété et de l'impôt ou de la répartition de la richesse sociale entre les hommes en société.

J'appelle prolétaire l'homme qui vit exclusivement de son travail et à qui l'impôt enlève la seule portion de son salaire qu'il pourrait épargner en vue de devenir propriétaire ou capitaliste en même temps que travailleur. J'ai déjà montré que le salaire est, en réalité, la seule espèce de la richesse sociale sur laquelle le droit de propriété individuelle soit rigoureusement établi ; je montrerai plus tard que le salaire est en même temps la seule espèce de la richesse sociale sur laquelle viennent peser tous les impôts. Quoi qu'il en soit, ce prélèvement est-il juste? Je dis qu'il est juste si l'esclavage et le servage sont justes; je dis qu'il est injuste si l'esclavage et le servage sont injustes. Si, à titre d'homme raisonnable et libre, je suis une personne morale, je m'appartiens à moi-même, et l'esclavage est injuste. Si mes facultés personnelles sont à moi, le service de ces facultés est à moi, et le servage est injuste. Si j'ai un droit absolu de propriété individuelle sur mon travail, j'ai le même droit sur mon salaire, et l'impôt mis sur ce salaire est injuste. Voilà comment l'esclavage, le servage et le prolétariat, sont trois formes successives de la violation du droit de propriété individuelle au profit soit des individus, soit de

la communauté ou de l'Etat, dans la répartition de la richesse sociale.

Sans doute l'asservissement du salaire n'est point aussi criant que l'asservissement du travail, ni surtout que l'asservissement de la personne. C'est pourquoi la défense de l'impôt sur le salaire est un peu plus facile que celle du servage et que celle de l'esclavage. Il est toutefois remarquable que, comme celles de l'esclavage et du servage, la défense de l'impôt sur le salaire se fait toujours non au point de vue de la justice, mais à celui de l'intérêt. J'ai parcouru de nombreux ouvrages traitant de l'impôt; j'ai cherché vainement un auteur qui entreprît de me démontrer comme quoi il serait injuste d'établir une contribution sur mes facultés physiques et intellectuelles, alors que je les emploie à mon propre usage, c'est-à-dire quand je reste oisif, et comme quoi il est juste de me faire acheter au prix d'une patente le droit de mettre ces mêmes facultés au service d'autrui, c'est-à-dire de travailler. Il faut bien, dit-on, que l'Etat vive; c'est à cela que se réduit toute la défense de l'impôt sur le salaire. Assurément! Constatons seulement que c'est là une raison d'intérêt, non de justice, et réservons-nous de concilier la justice et l'intérêt en faisant vivre l'Etat d'une autre manière.

Sans doute aussi la violation du principe de la concordance de l'intérêt et de la justice par l'impôt sur le salaire n'a pas des conséquences morales ni des conséquences économiques aussi désastreuses que la même violation par l'esclavage et par le servage. Mais elle a cependant des conséquences analogues, et je dirai parfaitement identiques en elles-mêmes, sinon tout à fait égales en étendue. Ecrasé de labeur, en partie dépouillé du fruit de ses efforts, n'ayant ni le temps ni les moyens de cultiver son esprit et son cœur par le commerce de la science et de l'art, le prolétaire ne prend ni toute sa valeur morale ni

toute sa valeur économique. Et pendant que certains produisent excessivement qui ne consomment qu'avec insuffisance, d'autres consomment avec excès qui ne produisent qu'insuffisamment. Chez les uns le ressort de la personnalité morale est forcé et brisé par le manque de loisir; chez les autres, il est comme détendu et affolé par le manque d'occupation. Dans les deux cas l'équilibre naturel de la machine humaine est rompu, et je vois les hommes comme ces locomotives dont j'ai parlé, les unes attelées à de trop lourds fardeaux, bientôt usées ou désorganisées, les autres ne traînant rien et courant, hors des rails, se briser sur toutes les pentes.

Vous le voyez: dans l'esclavage, dans le servage, dans le prolétariat, c'est toujours la même question, celle de la propriété et de l'impôt, la même solution, celle de la subordination de la justice à l'intérêt, les mêmes résultats, l'amoindrissement simultané du travailleur et de la personne morale. Ainsi les prolétaires de nos jours, et peut-être m'est-il permis de me souvenir ici que je ne suis pas moi-même autre chose, sont bien les descendants et les héritiers des esclaves de l'antiquité et des serfs du Moyen-Age. Mais tandis que ceux ci ne s'inspiraient que de la haine et de la vengeance, complotaient la révolte et la guerre, et marchaient portant avec eux la dévastation et le meurtre, nous autres ne songeons qu'à concilier tous les droits avec tous les intérêts, nous ne nous réunissons qu'en vue d'apprendre et de savoir, et nous ne voulons recourir à d'autres moyens d'affranchissement que celui de l'association libre dans l'ordre de l'initiative individuelle et celui des réformes légales dans l'ordre de l'activité collective.

SIXIÈME LEÇON.

—

DE L'INDIVIDU ET DE L'ÉTAT. FORMULE GÉNÉRALE DE CONSTITUTION DE LA SCIENCE SOCIALE.

RÉSUMÉ DE LA 6e LEÇON.

—

La loi des rapports de société qu'ont les hommes entre eux peut et doit avoir le même caractère de vérité scientifique que la loi des rapports de gravitation qu'ont entre eux les corps célestes.

La société est un fait *naturel* et *nécessaire* et non point conventionnel et libre. L'homme n'est une personne morale qu'en société et par la société.

Il suit de là que la réalisation de l'idéal social dans les mœurs suppose l'existence de ces quatre éléments : l'*individu* et l'*Etat*, les *positions personnelles particulières* et les *conditions sociales générales*, et comporte la solution de ces deux problèmes : le problème de l'*ordre* et le problème de la *justice*.

Examen de la devise révolutionnaire : *Liberté, Egalité*. Ce n'est pas la liberté absolue, mais la conciliation de la liberté et de l'*autorité*, qui constitue la solution du problème de l'ordre : *Liberté de l'individu, autorité de l'Etat*. Ce n'est pas l'égalité absolue, mais la conciliation de l'égalité et de l'*inégalité*, qui constitue la solution du problème de la justice : *Egalité des conditions, inégalité des positions*.

Application particulière à la question de l'impôt. La contribution des individus aux dépenses de l'Etat n'est point facultative mais *obligatoire*, et elle ne doit point être proportionnelle mais *égale*.

Théorie du progrès scientifique et politique. Prépondérance de l'Etat sur l'individu dans les républiques de l'antiquité, et de l'individu sur l'Etat au Moyen Age; poursuite de leur équilibre dans le monde moderne.

SIXIÈME LEÇON.

DE L'INDIVIDU ET DE L'ÉTAT. FORMULE GÉNÉRALE DE CONSTITUTION DE LA SCIENCE SOCIALE.

Messieurs,

Je viens aujourd'hui traiter devant vous un sujet sur lequel se sont exercées les méditations des écrivains et des philosophes, en des ouvrages qui sont la gloire de l'esprit humain, et qui a été soumis aux délibérations des orateurs et des hommes d'État dans des assemblées politiques telles que,

pour la sagesse et l'éloquence, le monde, peut-être, n'en reverra jamais de pareilles, mais que seuls pourtant quelques penseurs de nos jours que j'appelle mes maîtres ont abordé comme je l'aborde, c'est-à-dire avec le parti pris de le soumettre à toute la rigueur des procédés scientifiques.

De même que les astres ou les corps célestes sont engagés les uns avec les autres dans des rapports d'action et de réaction ou de gravitation, de même les hommes ou les êtres personnels et moraux sont rattachés les uns aux autres par des relations de droit et de devoir ou de société. Et de même qu'il y a une science pour définir, classer et déterminer les rapports de gravitation, et qui est l'astronomie, de même, selon nous, il peut et doit y avoir une science pour définir, classer et déterminer les rapports de société : cette science sera la science sociale. Au lieu que les faits de gravitation se développent sur le théâtre de la nature, les faits de société se développent sur le théâtre de l'humanité. Les uns obéissent à la force d'attraction universelle qui est une force aveugle et fatale; les autres dépendent de l'activité humaine qui est une force gouvernée par une raison clairvoyante et une volonté libre; les uns se perpétuent avec un caractère de nécessité et d'immutabilité, et les autres sont susceptibles de développements progressifs et de modifications incessantes. Nous savons cela, Messieurs. Mais de là, que s'ensuit-il? Il s'ensuit qu'en astronomie, après avoir défini et classé les faits et les rapports astronomiques, il y a lieu d'en déterminer les lois objectives et réelles, tandis que, dans la science sociale, après avoir défini et classé les faits et les rapports sociaux, il y a lieu d'en déterminer les lois subjectives et idéales; il suffit de dire, dans le premier cas, ce qui est, et il faut dire, dans le second cas, ce qui doit être. Cette différence est celle de la vérité morale à la vérité physique; mais nous pensons que, physique ou morale,

la vérité n'en doit pas moins revêtir le caractère de la science.

Or, la première de ces conditions de la vérité scientifique, c'est de reposer sur une démonstration soit rationnelle, soit expérimentale, et, par suite, d'être vraie pour tout le monde et pour tout le monde au même degré. Il est prouvé rationnellement, et, par suite, il est vrai pour tout le monde, et pour tout le monde au même degré, que le carré de l'hypoténuse d'un triangle rectangle est égal à la somme des carrés des deux autres côtés. Il est prouvé par expérience, et, par suite, il est vrai pour tout le monde, et pour tout le monde au même degré, que chaque planète se meut autour du soleil dans une orbite plane où les rayons vecteurs décrivent des aires égales en des temps égaux. Une fois acquises à la science, ces vérités s'imposent universellement et uniformément, et l'homme qui les conteste ou les méconnaît ne réussit à prouver que son ignorance. Les choses se passent encore tout différemment dans l'économie politique et la science sociale. Tel homme très-instruit professe des sentiments favorables à la liberté des échanges internationaux, à celle des banques d'émission, au gouvernement libéral et démocratique ; mais tel autre qui passe pour non moins instruit est un partisan déclaré du système protectionniste, du monopole de l'émission des billets de banque et du régime aristocratique et autoritaire. Aussi a-t-on pu dire qu'il n'y avait point encore une science et des connaissances, mais seulement une littérature et des opinions économiques et sociales. Il en doit être autrement dorénavant ; mais pour que le mal s'oppose au bien, et le bien au mal, dans la science morale, comme le faux s'oppose au vrai, et le vrai au faux, dans les sciences mathématiques et physiques, il faut que le bien puisse être discerné du mal en morale, comme le vrai se discerne du faux en mathématiques et en physique. Si, par exemple, la démocratie est la vérité et la justice, l'aristocratie est une erreur

et une iniquité, et alors il ne doit pas être permis d'être aristocrate, sinon comme il est permis d'être ignorant des théorèmes de la géométrie ou des lois de l'astronomie ; mais aussi, si la démocratie est la vérité et la justice, elle doit être susceptible d'être démontrée comme se démontrent les théorèmes de la géométrie ou les lois de l'astronomie, par preuve rationnelle ou expérimentale. Pour moi, j'ai la conviction profonde que la connaissance de la vérité morale, comme celle de la vérité mathématique ou physique, est œuvre de la raison collective et non du sentiment individuel. Mon ambition n'est donc point d'enrichir la littérature morale de quelques pages de beau style ; je la trouve assez riche à cet égard, depuis les œuvres d'un Platon et d'un Cicéron jusqu'à celles d'un Montesquieu et d'un Tocqueville ; et si je croyais n'avoir qu'à imiter ces maîtres, j'aimerais mieux les relire et me taire. J'unis mes efforts à ceux des auteurs contemporains qui prétendent fonder la science sociale, et je vous apporte une démonstration que vous voudrez bien accepter quoique aussi sèche, si elle est aussi concluante, qu'une démonstration de géométrie. Ce n'est point ici le moment d'élever une discussion contradictoire ; j'affirme purement et simplement mon point de vue, je l'indique et je m'y place. Il s'agit de prouver le mouvement, je vais essayer de marcher ; si je réussis à m'avancer de quelques pas, j'aurai atteint le seul but que je me sois proposé ; si je tombe, un autre prendra ma place, et nous nous succéderons ainsi jusqu'à ce qu'enfin la science du monde moral soit établie sur des bases définitives comme est la science du monde astronomique.

Il y a, Messieurs, plusieurs manières d'expliquer le fait de la société, et il est bien certain que, suivant qu'on choisit telle ou telle explication plutôt que telle ou telle autre, on peut donner à toute la science sociale des directions très-différentes. On

peut notamment attribuer à la société une origine soit divine, soit humaine, soit enfin naturelle. Pour ma part, je repousse la première de ces trois explications par une fin de non-recevoir, et comme contraire au principe de l'indépendance respective de la morale et de la théodicée; des deux qui restent en présence, je combats l'une ouvertement, et me range décidément à la dernière.

C'était l'idée des philosophes du XVIIIe siècle, et c'est encore celle de la plupart des écrivains de notre époque, que la société est un fait conventionnel ou libre, et non point un fait naturel ou nécessaire. A ce point de vue, l'homme est un jour sorti de l'état de nature pour entrer dans l'état social, et ainsi cet état repose sur un pacte ou sur un contrat social. Les théoriciens de cette école négligent de nous dire quel jour fut pris cet arrangement, et dans quelles archives s'en trouve le texte; à vrai dire, ils considèrent que son adoption se perd dans la nuit des temps et que les stipulations en sont indéfiniment prorogées, comme par tacite reconduction, en vertu du consentement des générations successives qui s'y soumettent. De la sorte, leur explication se donne moins pour un fait d'observation qu'elle ne s'offre comme une hypothèse destinée à rendre compte des divers phénomènes de la vie sociale. Mais je la repousse à ce double titre, soit à titre de fait d'observation, comme fausse et démentie par l'expérience, soit à titre d'hypothèse, comme irrationnelle et contradictoire. Elle procède, en philosophie, de cet empirisme exclusif qui, se confiant à la valeur absolue du témoignage de la conscience, néglige de faire l'analyse et la critique des résultats de l'expérience intime, et elle aboutit, dans la science sociale, à cet individualisme absolu qui trouve dans l'individu la base et la fin unique des sociétés. Je l'ai déjà réfutée dans ses prémisses et ses conclusions; mais je dois y revenir et l'écarter de nouveau au moment

SIXIÈME LEÇON.

—

DE L'INDIVIDU ET DE L'ÉTAT. FORMULE GÉNÉRALE DE CONSTITUTION DE LA SCIENCE SOCIALE.

---

en mourant le fruit de ses travaux et de ses exemples à l'art, à la science et aux mœurs de ceux qui lui survivent.

Dès lors qu'il en est ainsi, Messieurs, une double abstraction, aboutissant immédiatement à un double principe, va nous fournir la loi supérieure d'accomplissement normal des destinées humaines dans les mœurs, ou de réalisation de l'idéal moral par le développement de la personnalité de l'homme dans la propriété, dans la famille et dans le gouvernement.

Il faut appeler *individu* l'homme considéré abstraction faite de la société à laquelle il appartient, ou chaque personne morale envisagée comme accomplissant une destinée indépendante de toutes les autres;

Et il faut appeler *conditions sociales générales* la société considérée abstraction faite des hommes dont elle est formée, autrement dit, le milieu social de l'activité individuelle.

Mais il est aisé de reconnaître que ces deux premiers termes en appellent deux autres.

En effet, il faut appeler *Etat* l'agent naturel et nécessaire de l'institution des conditions sociales générales. Ainsi défini, l'Etat représentera l'ensemble de toutes les personnes morales envisagées comme accomplissant des destinées solidaires les unes des autres.

Et enfin, il faut appeler *positions personnelles particulières* le résultat naturel et nécessaire de l'activité de l'individu s'exerçant dans le milieu des conditions sociales générales.

Or, la coexistence de ces quatre éléments fournit la matière d'un double problème :

Un problème d'*ordre*, consistant à dire quand est-ce que les hommes doivent agir isolément, et quand est-ce qu'ils doivent agir en corps d'Etat, en vue de l'accomplissement de leur destinée, et se résolvant par l'attribution à l'initiative et à l'action

de l'individu de la recherche, de l'obtention et de la conservation de sa position personnelle particulière, et par l'attribution à l'initiative et à l'action de l'Etat de l'établissement, du maintien et de l'amélioration des conditions sociales générales;

Et un problème de *justice*, consistant à dire quand est-ce que les hommes doivent profiter individuellement, et quand est-ce qu'ils doivent profiter en commun ou collectivement des efforts faits en vue de l'accomplissement de leur destinée, et se résolvant par l'attribution à la jouissance individuelle de la position personnelle et particulière que l'individu s'est donnée, et à la jouissance collective ou commune des conditions sociales générales que l'Etat a faites.

Poursuivez scrupuleusement l'étude et l'analyse de l'accomplissement de la destinée de l'homme dans la propriété, dans la famille et dans le gouvernement, vous aboutirez toujours à ces quatre termes : l'individu et la position personnelle qu'il se donne, les conditions sociales et l'Etat qui les fait. Ainsi, d'une part, un homme est propriétaire d'esclaves ou de serfs en raison de ce que la société sanctionne l'esclavage ou le servage; il est monogame ou polygame en raison de ce que la société ordonne la monogamie ou permet la polygamie; il est ou non citoyen d'un pays libre en raison de ce que la société pratique le régime constitutionnel ou despotique. Voilà le fait des conditions sociales où il s'est trouvé. Ces conditions, bonnes ou mauvaises, il en jouit ou les supporte comme tout le monde, et il ne peut les modifier que d'accord avec tout le monde. Mais, d'autre part, le même homme est un propriétaire plus ou moins aisé et honorable en raison du travail auquel il s'est livré et de la manière dont il a gagné sa fortune; il est plus ou moins bon époux et bon père en raison des vertus dont il fait preuve dans sa famille; il est un citoyen plus ou moins influent et recommandable en raison de l'activité et des talents politiques qu'il

déploie. Voilà le fait de la position personnelle qu'il s'est acquise. Cette position, il l'a fondée à lui seul, et, bonne ou mauvaise, il doit en jouir ou la supporter seul. Et maintenant, examinez et critiquez avec soin et attention la constitution des mœurs sociales, et vous reconnaîtrez partout ces deux causes de désordre : les hommes agissant isolément là où ils devraient agir en corps d'Etat, et les hommes agissant en corps d'Etat là où ils devraient agir isolément ; l'individu intervenant dans l'établissement, le maintien et l'amélioration des conditions sociales générales, et l'Etat intervenant dans la recherche, l'obtention et la conservation des positions personnelles particulières. Partout aussi vous reconnaîtrez ces deux causes d'injustice : les hommes jouissant individuellement des résultats dont ils devraient jouir en commun ou collectivement, et les hommes jouissant en commun ou collectivement des résultats dont ils devraient jouir individuellement ; l'individu détournant à son profit les conditions sociales générales que l'Etat a faites, et l'Etat détournant à son profit la position personnelle particulière que l'individu s'est donnée. Ainsi, par conséquent, vous arriverez partout et toujours à cette loi supérieure d'accomplissement des destinées humaines dans la société morale : Recherche, obtention et conservation *par l'individu*, et *au profit de l'individu*, des *positions personnelles particulières*. Etablissement, maintien et amélioration *par l'Etat*, et *au profit de l'Etat*, des *conditions sociales générales*.

Messieurs, la formule générale de séparation et de conciliation des droits et des devoirs respectifs de l'individu et de l'Etat que je viens d'énoncer est la même qui a été fournie par la Révolution française, en deux mots où se résument à la fois toutes les idées qui inspirèrent la *Déclaration des droits* et tous les principes sur lesquels repose la *Constitution de* 91, et qui

sont ceux-ci : *Liberté, Egalité.* A la vérité, bien que trois quarts de siècle se soient écoulés depuis le jour où ces deux mots furent proclamés, je suis forcé de reconnaître que nous n'avons jamais réussi qu'à les séparer, sans être encore parvenus à les concilier ni dans la science ni dans la politique, et que tous nos systèmes sont encore ballottés de l'individualisme au communisme, comme tous nos gouvernements du libéralisme inégalitaire à la démocratie autoritaire. Mais je vois et j'espère pouvoir vous montrer la source de cette impuissance scientifique et politique dans l'insuffisance de la philosophie. Ni le triste empirisme matérialiste de la fin du siècle dernier ne permettait à nos pères de faire autre chose que d'affirmer séparément la liberté et l'égalité, ni le médiocre éclectisme spiritualiste du commencement de ce siècle ne nous a permis à nous-mêmes de les réunir dans une synthèse conciliatrice. Voilà pourquoi nous ne pouvons encore prononcer ces deux grands mots comme la réponse à une question désormais vidée, et pourquoi ils reviennent journellement se placer devant nos yeux comme une sorte d'énigme que nous pose un sphynx obstiné et impitoyable. Mais faisons luire sur eux un rayon de philosophie nouvelle, et peut-être allons-nous les voir s'illuminer de toute la clarté d'une vérité définitivement conquise à la science.

Figurez-vous, Messieurs, la société comme une armée en campagne. C'est là, je crois, l'image la plus fidèle qu'on en puisse donner, à tel point que si, au lieu de poursuivre la destruction et le massacre, l'armée en question accomplissait une œuvre de paix et d'utilité, et que si, au lieu d'obéir aveuglément aux ordres d'un général, elle nommait elle-même ses chefs et ordonnait ses propres mouvements, le rapprochement deviendrait une identité véritable ; mais une simple comparaison nous suffit. Cela posé, je rappelle d'abord que l'individu dans

la société, comme le soldat dans l'armée, n'est rien par lui seul, et qu'il emprunte la moitié de sa valeur à la collectivité dont il n'est qu'un terme. Il n'y aurait pas plus de société sans individus que d'armée sans soldats ; mais l'individu ne serait pas plus en état d'accomplir sa destinée sans la société et hors de la société que le soldat ne serait capable de livrer la bataille à lui tout seul et d'enfoncer l'ennemi sans son armée. Il y a plus : il est certain qu'une société composée d'individus sans énergie physique, intellectuelle et morale ne vaudrait pas mieux qu'une armée composée de soldats sans force et sans courage ; mais il est aussi certain que des individus même laborieux, intelligents et sages sans une organisation sociale satisfaisante, ne pourraient rien de plus que des soldats même vigoureux et braves sans une bonne organisation militaire, sans un plan déterminé et suivi, sans une tactique supérieure. Je poursuis cette comparaison et j'ajoute à présent qu'en conséquence, l'Etat n'est pas la collection pure et simple des individus, comme aussi l'armée n'est pas la collection pure et simple des soldats, et que l'intérêt et le droit de l'Etat ne sont pas purement et simplement l'intérêt et le droit de tous les individus par opposition à l'intérêt et au droit de chaque individu, non plus que l'intérêt de l'armée n'est purement et simplement l'intérêt de tous les soldats par opposition à l'intérêt de chaque soldat. L'armée existait déjà avant que le plus ancien des soldats qui y sont y fût entré, et elle existera encore après que le plus jeune d'entre eux en sera sorti. De même l'Etat a une existence qui lui est propre et qui dépasse même la somme des existences de tous les individus qui en font partie. Quand l'armée s'avance, quand elle manœuvre et quand elle combat, elle opère dans l'intérêt de tous les habitants d'un pays desquels une partie est, à la vérité, sous les drapeaux, mais desquels la plus grande partie n'y est pourtant pas. Eh bien ! je

soutiens, pour ma part, que quand l'Etat fait des lois et les applique, quand il perce des routes et creuse des canaux, quand il ouvre des bibliothèques et des musées, il agit dans l'intérêt de tous les membres d'une société desquels les uns sont vivants, mais desquels un plus grand nombre d'autres ne sont point encore de ce monde, et, par suite, en vertu d'un droit qu'il tient non point du tout des individus dont il se compose, mais de sa nature même. C'est ainsi, Messieurs, qu'il résulte de ce que la société est un fait naturel et nécessaire, et non point conventionnel et libre, que l'individu et l'Etat sont deux types sociaux équivalents, et que, dans toutes les catégories sociales, le droit naturel de l'Etat vaut le droit naturel de l'individu.

Or, si je me place à présent à ce point de vue philosophique pour apprécier la valeur de la devise révolutionnaire, j'aperçois immédiatement que chacun des deux mots de liberté et d'égalité affirme bien un côté du droit naturel de l'individu et du droit naturel de l'Etat, mais qu'auprès de chacun d'eux aussi manque un autre mot pour affirmer également un autre côté non moins positif, non moins essentiel, du droit naturel de l'Etat et du droit naturel de l'individu. Je vois bien, par exemple, que le mot de *liberté* exprime un droit incontestable de l'individu ; mais il me semble que, d'autre part, le mot d'*autorité* exprimerait un droit non moins incontestable de l'Etat, et que dans la conciliation seule de la liberté et de l'autorité se trouverait la solution du problème de l'ordre. Je vois bien tout de même que le mot d'*égalité* répond à un droit incontestable de l'Etat ; mais il me semble que, d'autre part, le mot d'*inégalité* répondrait à un droit non moins incontestable de l'individu, et que dans la conciliation seule de l'égalité et de l'inégalité se rencontrerait la solution du problème de la justice. C'est pourquoi je vais revenir sur ces deux problèmes de l'ordre

et de la justice et chercher la solution de chacun d'eux dans une formule de conciliation de la liberté et de l'autorité, de l'égalité et de l'inégalité.

Je m'incline devant le nom sacré de la liberté, et je déclare qu'il est souverainement contraire à l'ordre que l'Etat, envahissant mes attributions individuelles, s'en vienne peser, choisir et mesurer ma nourriture, mon vêtement, mon logement, surveiller et contrôler mes goûts, mes pensées, plus ridicule peut-être quand il me force à fumer son tabac et ses cigares, mais assurément plus odieux quand il prétend m'imposer sa religion et ses croyances. Je vous prie seulement de me dire si le nom de l'autorité est moins auguste, et s'il est plus conforme à l'ordre que des individus, empiétant sur les fonctions de l'Etat, déclarent la paix et la guerre, ou rendent la justice entre les citoyens, prononçant sur les contestations et réclamations des uns et des autres, reprenant à Pierre ce qu'il a pour le rendre à Paul. Le premier de ces deux états s'appelle le despotisme, et le second l'anarchie; il faut échapper à l'un et à l'autre, et, pour cela, il faut tracer la ligne de démarcation entre le champ de l'initiative ou de l'action de l'individu, qui est celui de la liberté, et le champ de l'initiative ou de l'action de l'Etat, qui est celui de l'autorité.

Nous allons, Messieurs, la trouver dans une distinction des plus simples. Il y a un ordre d'ensemble ou d'unité, et un ordre de détail ou de variété. L'ordre d'ensemble est celui qui veut que, dans un concert, tous les musiciens marquent la même mesure; l'ordre de détail est celui qui veut que tous exécutent des parties différentes. Si vous soumettez les parties comme la mesure à l'ordre d'ensemble, vous tombez dans un insupportable unisson et vous détruisez toute harmonie; mais si vous soumettez la mesure comme les parties à l'ordre de détail, vous tombez dans une détestable cacophonie et l'har-

monie n'est pas moins détruite. Appliquons cette distinction au problème de l'ordre social; nous allons y trouver tout de suite la limite du champ de la liberté et du champ de l'autorité.

L'homme est une personne morale, c'est-à-dire accomplissant librement sa destinée. Donc, il est directement contraire à l'ordre de variété, que l'Etat s'ingère, au lieu et place de l'individu, dans toute opération concernant la recherche, l'obtention, la conservation des positions personnelles particulières; car il supprime ainsi la personnalité morale. Mais l'homme n'est une personne morale que dans la société et par la société, c'est-à-dire dans un certain milieu naturel d'accomplissement des destinées humaines. Donc, il est directement contraire à l'ordre d'unité que l'individu se charge, au lieu et place de l'Etat, de toute opération relative à l'établissement, au maintien, à l'amélioration des conditions sociales générales; car ainsi, par la suppression de son élément nécessaire et indispensable, la personnalité morale est encore supprimée. Liberté de l'individu pour ce qui touche aux positions; autorité de l'Etat pour ce qui touche aux conditions; telle est donc la formule de séparation et de conciliation des droits et des devoirs respectifs de l'individu et de l'Etat au point de vue de l'ordre.

Je résoudrai par la même méthode le problème de la justice.

Certes, je respecte les droits de l'égalité, et je conviens que c'est une chose tout à fait opposée à la justice, s'il s'agit par exemple de défendre l'intégrité du territoire national, que les circonstances de la naissance et de la fortune donnent aux uns le droit de commander et ne laissent aux autres que le devoir d'obéir dans les armées, ou même donnent aux uns le droit de rester dans leurs foyers, et imposent aux autres le devoir de partir pour la frontière; ou que, devant les tribunaux, la noblesse et l'opulence soient des titres; ou que le prolé-

taire contribue seul, et non le propriétaire et le capitaliste, aux dépenses publiques. Mais aussi, je vous demande si l'inégalité n'a pas ses droits, et si c'est une chose moins opposée à la justice, alors que j'ai été toute ma vie un producteur actif et économe, qu'on me réduise, sur mes vieux jours, au niveau de consommation d'un fainéant et d'un dissipateur. Je vois d'un côté l'aristocratie et ses priviléges; mais ce que je vois de l'autre n'est pas la vraie démocratie : c'est une démagogie grossière et brutale; repoussons l'une et l'autre, et, à cette fin, déterminons la sphère de la jouissance en commun ou collective, qui est celle de l'égalité, et la sphère de la jouissance individuelle, qui est celle de l'inégalité.

Ici encore, Messieurs, nous allons y parvenir par le moyen d'une distinction très-simple. Il y a une justice commutative et une justice distributive. La justice commutative est celle qui préside aux échanges et qu'on représente tenant une balance; c'est elle qui veut que, dans une course, il soit assigné à tous les coureurs un même point de départ; la justice distributive est celle qui préside aux concours et qu'on représente une couronne à la main; c'est elle qui veut que les coureurs soient récompensés en raison de leur agilité, c'est-à-dire dans l'ordre suivant lequel ils ont atteint le but. C'est violer la justice, cette forme de la justice que j'appelle la justice commutative, que de donner à certains d'entre les concurrents une avance considérable, que de semer sur le chemin de certains autres des obstacles et des barrières; mais c'est violer également la justice, cette autre forme de la justice que j'appelle la justice distributive, si tous les concurrents sont partis du même point et ont le même champ de course, que de prétendre les faire arriver tous au but en même temps, ou que de les récompenser également quel que soit l'ordre suivant lequel ils l'ont touché. Ici encore, transportons cette distinction dans le problème de

la justice sociale, nous parviendrons tout de suite à discerner la sphère de l'égalité et la sphère de l'inégalité.

Tout homme est une personne morale, c'est-à-dire que tous les hommes sont également chargés d'accomplir librement leur destinée. Tous les hommes ne sont pas également sensibles, intelligents, résolus; mais tous sont libres soit de se moraliser par l'habitude de la vertu, soit de se démoraliser par la pratique du vice. Donc, c'est une chose essentiellement opposée à la justice commutative que tous les hommes ne jouissent point, dans l'Etat, des mêmes conditions sociales générales; car ainsi les uns sont favorisés et les autres sont empêchés dans l'accomplissement de leur destinée. Mais tout homme étant une personne morale, est par cela même responsable de l'accomplissement moral ou immoral de sa destinée. Donc, c'est une chose essentiellement opposée à la justice distributive que tous les hommes ne jouissent point, comme individus, de positions personnelles particulières correspondant à la différence de leur mérite ou de leur démérite; car ainsi ni les uns ni les autres ne portent la responsabilité de l'accomplissement de leur destinée. Égalité des conditions dans l'Etat; inégalité des positions pour les individus; telle est donc la formule de séparation et de conciliation des droits et des devoirs respectifs de l'individu et de l'Etat au point de vue de la justice.

En résumé, le rôle de l'individu, c'est d'accomplir volontairement sa destinée, de sentir, de penser, d'agir, de travailler, soit seul, soit en association avec d'autres individus, d'être agriculteur, industriel, commerçant, savant, artiste, fonctionnaire public, et de se faire ainsi une position en rapport avec ses efforts et son mérite. Le rôle de l'Etat c'est de former le milieu d'accomplissement des destinées individuelles, d'assurer la sécurité extérieure et intérieure, de faire, d'exécuter, d'appliquer les lois, d'ouvrir des voies de communication, de favo-

riser le progrès des sciences et des arts et, ainsi, d'organiser les conditions d'existence de la société. Le droit des individus, c'est d'agir en liberté et d'obtenir des positions inégales. Le droit de l'Etat, c'est d'agir d'autorité et d'établir des conditions égales. *Liberté de l'individu; autorité de l'État. Égalité des conditions; inégalité des positions.* Telle est donc bien, en dernière analyse, la loi supérieure d'organisation de la société sur la base de l'ordre et de la justice.

On achèverait la science sociale en parcourant successivement toutes les catégories de la société morale : propriété, famille, gouvernement, et en appliquant à chacune d'elles cette formule de séparation et de conciliation des droits et des devoirs de l'individu et de l'Etat, de la liberté et de l'autorité, de l'égalité et de l'inégalité, c'est-à-dire en faisant dans chacune d'elles la part des positions personnelles particulières et celle des conditions sociales générales. Je dois m'arrêter ici, et ne point pénétrer dans chacune de ces théories spéciales. Je tirerai seulement une conclusion relative à l'une d'entre elles que mon intention est de poursuivre avec vous un jour ou l'autre, celle de la répartition de la richesse sociale entre les individus et l'Etat par la propriété et par l'impôt.

Ainsi que je vous l'exposais dans la première de ces leçons, la manière dont s'établit actuellement la théorie de la répartition de la richesse sociale entre les hommes en société est la suivante : on sépare les deux questions de la propriété et de l'impôt, et l'on résout la première en attribuant d'abord à l'individu seul toutes les espèces de la richesse sociale : facultés personnelles, capital et terre; puis, cela fait, alors seulement on songe à l'Etat, et à lui constituer des ressources par le moyen d'un prélèvement qu'on essaie d'opérer sur les différents revenus des différents capitaux abandonnés à la propriété

et à la jouissance individuelles: salaires, intérêts et fermages. Vous reconnaissez déjà la doctrine empirique que je vous ai signalée et pour laquelle le rapport de l'Etat à l'individu est celui de l'abstraction à la réalité; mais vous allez la reconnaître mieux encore à l'instant même. En effet, le problème de l'impôt étant ainsi posé, on le résout par ce double principe : d'abord, qu'il doit être consenti volontairement, ce qui consacre l'exaltation de l'individu au détriment de l'Etat par la substitution du principe de liberté au principe d'autorité; ensuite, qu'il doit être réparti proportionnellement, ce qui consomme l'anéantissement de l'Etat au profit de l'individu par l'immolation du principe d'égalité au principe d'inégalité.

Contribution volontaire et proportionnelle des individus aux services d'Etat, qui ne voit dans ce double principe une sorte d'axiôme indiscutable? Je vous avoue, Messieurs, qu'au moment de contredire ces banalités vénérables, je m'effraye moi-même de mon audace. Voyez, dans les feuilles périodiques, les élucubrations qu'on improvise à la hâte, ou, dans les livres, les compilations qu'on élabore tout à l'aise, écoutez les professeurs dans les chaires et les hommes politiques dans les assemblées délibérantes, tous inscrivent avec unanimité, en tête de leurs théories sur l'impôt, le double principe de la contribution volontaire et proportionnelle. Et cependant, malgré le nombre et le poids de ces autorités, comment ne pas m'élever contre cette routine du sens commun? Et si j'ai démontré et si je soutiens que la participation de l'individu au bénéfice des services d'Etat est strictement obligatoire et doit être rigoureusement égale, comment pourrais-je admettre et comment pourrais-je laisser dire que la contribution de l'individu aux charges des services d'Etat soit, à aucun degré, facultative, et doive être, en aucun cas, inégale?

Oui, si l'état social est un état conventionnel et libre, et non

pas naturel et nécessaire, notre participation au bénéfice des services d'Etat et, par suite, notre contribution aux charges des services d'Etat sont volontaires ou facultatives. En ce cas, je vois dans le consentement à l'impôt la résolution prise par l'individu d'entrer dans la société, la signature mise par l'individu au bas du contrat social. Mais précisément, la question est de savoir si nous sommes libres d'entrer dans la société ou de nous tenir en dehors, et si la conception du contrat social n'est pas celle du fait le plus chimérique ou de l'hypothèse la plus absurde. Je ne reviendrai pas, Messieurs, sur ce point; je ne me permettrai plus à cet égard qu'une dernière réflexion. Vous vous rappelez peut-être ce détail des guerres du premier Empire. Il arrivait parfois que des corps d'armée tout entiers ne contribuaient au gain de la journée que par des marches et contre-marches effectuées souvent à une grande distance du champ de bataille, mais qui n'en étaient pas pour cela moins décisives. Les grognards de Napoléon appartenant à ces régiments qui n'avaient point donné disaient avec humeur : « Nous nous sommes battus avec nos jambes. » Eh bien! je voudrais voir quelques-uns de ces hommes qui se pensent libres de rester dans la société ou d'en sortir essayer de prendre ce dernier parti. Je voudrais les voir contraints, s'il était possible, de restituer à la société tout ce qu'ils lui doivent en fait de sentiments et d'idées, d'acquis matériel et moral, et réduits à ce qu'ils se doivent à eux-mêmes, ce qui vraisemblablement serait peu de chose. Peut-être alors s'apercevraient-ils que, dans la grande armée de l'humanité, ils servent à faire masse dans un régiment bien plus qu'ils ne payent véritablement de leur personne, et qu'à la bataille de la vie, ils se battent surtout avec leurs jambes.

Je n'hésite pas davantage à l'endroit du principe de la proportionnalité. Certes, si l'Etat n'est qu'une pure et simple col-

lection de personnes morales, toutes inégales, j'admets qu'on l'assimile à une compagnie d'actionnaires, tous porteurs d'un nombre d'actions plus ou moins considérable, et qu'on prétende répartir à la fois les bénéfices et les charges des services d'Etat en proportion des positions personnelles particulières, comme les dividendes ou les pertes d'une entreprise industrielle ou commerciale au prorata des parts de capital. Mais si, tout au contraire, l'Etat est une collectivité de personnes morales considérées comme étant toutes égales, je demande qu'on le compare plutôt à une communauté de membres ayant tous les mêmes droits et les mêmes devoirs Là est toute la question, et, en attendant que je vienne la reprendre devant vous, je la soumets à vos réflexions. Au dire de mes adversaires, nous avons intérêt à ce que l'Etat subsiste en raison proportionnelle de la somme de capitaux ou de revenus dont nous sommes propriétaires. Et moi, je dis que cette assertion est une insulte et un outrage au principe d'égalité. Je dis qu'il n'y pas de riches ou de pauvres dans l'Etat, mais des citoyens ayant tous les mêmes droits, les mêmes devoirs en ce qui touche aux conditions sociales générales. En tant qu'individus, il se peut que nous habitions dans des palais ou dans des cabanes; mais en tant que citoyens, nous avons tous également le droit d'être, dans nos foyers, sous la protection de l'Etat, et, par conséquent, nous avons tous également le devoir de concourir à la défense de l'Etat et de nos foyers. Voilà, je crois, la tradition de la Révolution et l'idéal de la démocratie.

Ici, toutefois, Messieurs, n'allez point vous méprendre sur ma pensée, et vous figurer que je veux un État prélevant sur les individus une capitation sans contrôle et sans mesure. Rappelez-vous que, pour moi, l'individu et l'État sont deux types sociaux de même valeur, que l'État se présente donc en même temps et au même titre que l'individu pour avoir sa

part, lorsqu'il s'agit d'effectuer la répartition de la richesse sociale entre les hommes en société. Voici comment cette répartition s'effectue : une portion de la richesse sociale, – les facultés personnelles et le capital proprement dit, fruit du travail et de l'épargne, par exemple, — est attribuée de droit naturel à la jouissance individuelle par la propriété ; une autre portion de la richesse sociale, — tout ou partie de la rente foncière, par exemple, — est attribuée de droit naturel à la jouissance collective ou commune par l'impôt; et, dès lors, les hommes en société contribuent forcément pour une part égale aux charges des services d'Etat, de même qu'ils participent forcément pour une part égale au bénéfice de ces mêmes services d'Etat. C'est ainsi que j'entends l'application du principe de la contribution égale et obligatoire.

Il n'en est pas moins vrai que la tendance de mon socialisme est en faveur d'une restauration de l'Etat contre l'envahissement de l'individu, non pas toutefois, chez nous du moins, au point de vue politique : à cet égard, je crois que les exigences de l'ordre demanderaient plutôt une restauration de la liberté contre l'envahissement de l'autorité; mais très-certainement au point de vue économique : sous ce rapport, je pense que les exigences de la justice réclament énergiquement une restauration de l'égalité contre l'envahissement de l'inégalité. Il n'y a pas en ce moment, sur aucun point du globe, de pays où les droits et les devoirs respectifs de l'individu et de l'Etat soient convenablement équilibrés et balancés. Les peuples les plus avancés de l'ancien et du nouveau monde sont des peuples chez lesquels, en raison d'un tempérament très-actif et très-énergique de l'individu, le rôle de l'Etat est extrêmement effacé; quant aux nations les plus arriérées, elles nous offrent ce spectacle révoltant et déplorable d'un Etat qui est à la fois privé de ses ressources naturelles et sorti de ses fonctions natu-

relles, qui ne subsiste pour ainsi dire que de rapines, et ne commet en quelque sorte que des abus. Est-ce une raison pour sacrifier plutôt l'autorité à la liberté que l'inégalité à l'égalité? Quelle égalité nous resterait, si l'inégalité individuelle était étouffée, que l'égalité de la vertu et du vice, du mérite et du démérite, c'est-à-dire la négation même de l'égalité et de la justice? Mais aussi quelle liberté nous resterait, si l'autorité de l'Etat venait à disparaître, que la liberté pour le fort d'écraser le faible, c'est-à-dire la négation même de la liberté et de l'ordre? Cherchons dans nos esprits et dans nos cœurs, si nous ne les trouvons autour de nous, l'idée et l'image de l'Etat protecteur et bienfaisant, respectable et respecté; mais ne compromettons point notre indépendance nationale parce qu'on voit quelque part des armées servir plutôt à opprimer les citoyens qu'à les défendre contre l'invasion de l'étranger; et ne mettons point notre vie et nos biens en péril sous prétexte qu'il y a des pays misérables où la police, qui ne fait rien contre les malfaiteurs sur les grandes routes, se permet tout contre les honnêtes gens dans leur domicile.

Comme la liberté et l'égalité ont chacune leur prestige, elles ont chacune leurs adorateurs exclusifs : le difficile est de leur vouer à l'une et à l'autre un culte égal et fidèle. L'un croit surtout à la liberté, et comme la liberté engendre l'inégalité, il renonce à la fois à l'égalité et à l'autorité. Il anéantit l'Etat en présence de l'individu; la société n'est plus pour lui qu'une association où chacun entre pour son avoir, ou qu'une assurance par laquelle chacun se protége contre ses risques. C'est l'individualisme absolu (1). L'autre tend surtout à l'égalité, et comme l'égalité résulte de l'autorité, il renonce à la fois

(1) Celui de M. Emile de Girardin.

à la liberté et à l'inégalité. Il absorbe l'individu dans l'Etat; la société toute entière est pour lui une communauté où chacun dépend de tous et ne s'appartient plus à lui-même. C'est le communisme absolu (1). Je ne suis point, je le déclare, sans estime et sans reconnaissance pour ces esprits vigoureux qui d'un principe donné déduisent logiquement toutes les conséquences : c'est de l'étude approfondie de leurs systèmes que j'ai tiré la conception complète du mien. Je n'en saurais dire autant d'une doctrine confuse et incohérente qui croit à la liberté absolue, sans pourtant admettre son résultat inévitable qui est l'inégalité; qui tend à l'égalité absolue, sans vouloir cependant de son agent indispensable qui est l'autorité; qui détruit l'Etat sans sauver l'individu, poursuit le nivellement des positions personnelles dans le bouleversement des conditions sociales, et enfin de l'individualisme et du communisme ne résume que les erreurs et ne concilie que les excès (2). Quoi qu'il en soit, après ces tentatives diverses, une seule chose reste à essayer, l'accord de la liberté et de l'autorité dans l'ordre, celle de l'égalité et de l'inégalité dans la justice, la séparation et la conciliation de l'individu et de l'Etat par celles de l'individualisme et du communisme.

Messieurs, la terre décrit, vous le savez, dans l'espace un mouvement complexe résultant de deux mouvements simples dont l'un est un mouvement de rotation diurne circulaire autour de son axe, et dont l'autre est un mouvement de translation annuelle elliptique autour du soleil. De cette combinaison résulte, pour chaque point du globe, une sorte de mouvement cycloïdal. C'est ainsi que l'homme déploie en société une activité complexe résultant de deux activités simples dont

(1) Celui de M. Louis Blanc.
(2) La doctrine proudhonienne.

l'une est une activité individuelle et l'autre une activité collective. La résultante est l'accomplissement de la destinée de l'homme en société. Or, l'individualiste, rapportant toute l'activité de l'homme à son activité individuelle, sans tenir compte de son activité collective, agit comme l'astronome qui rapporterait tout le mouvement de la terre à son mouvement diurne sans tenir compte de son mouvement annuel; tandis que le communiste, au contraire, rapportant toute l'activité de l'homme à son activité collective, sans tenir compte de son activité individuelle, agit comme l'astronome qui rapporterait tout le mouvement de la terre à son mouvement annuel, sans tenir compte de son mouvement diurne. Et quant à nous enfin, qui rapportons l'activité de l'homme pour une part à son activité individuelle, et pour une part à son activité collective, nous ne faisons point autre chose que ce que fait l'astronome qui rapporte le mouvement de la terre pour une part à son mouvement diurne et pour une part à son mouvement annuel. Comme l'astronome, nous faisons cette décomposition par abstraction, et comme lui aussi, des faits abstraits nous formulons les lois scientifiques. Il énonce que le mouvement diurne est un mouvement de rotation circulaire autour d'un axe, et nous énonçons que l'activité individuelle a pour moyen la liberté de l'individu et pour résultat l'inégalité des positions. Il énonce que le mouvement annuel est un mouvement de translation elliptique autour du soleil, et nous énonçons que l'activité collective a pour but l'égalité des conditions et pour moyen l'autorité de l'Etat. En astronomie et en morale sociale la méthode est la même, et le résultat identique; si donc la science est faite dans le premier de ces deux cas, il me paraît qu'elle est faite également dans l'autre.

La seule différence consiste en ceci : la terre exécute naturellement et fatalement son double mouvement de rotation

diurne circulaire et de translation annuelle elliptique; mais l'homme découvre rationnellement et dirige librement sa double activité individuelle et collective. L'homme est une planète qui, dans le monde moral, fait elle-même sa trajectoire. Cela a lieu par le moyen d'un double effort et d'un double progrès : l'effort de la raison humaine qui cherche l'idéal social, et l'effort de la volonté humaine qui réalise cet idéal; le progrès des idées scientifiques, et le progrès des faits politiques.

L'humanité a déjà changé plusieurs fois d'idéal. Celui qu'elle a réalisé dans les républiques de l'antiquité, sous l'influence de la philosophie des sens et de la nature, a consisté certainement dans un sacrifice de l'individu à l'Etat, et de la liberté à l'autorité. Je fais abstraction, bien entendu, de l'institution de l'esclavage que j'ai déjà jugée, et qui est la base essentielle de la civilisation antique; je m'attache aux rapports moraux des citoyens libres entre eux. Ces rapports ne sont pas ceux du communisme absolu, car il faudrait que la nature humaine se mutilât elle-même pour pratiquer entièrement ces systèmes exclusifs; mais ils sont ceux d'une prépondérance marquée de l'activité collective sur l'activité individuelle. A Athènes, à Sparte et à Rome, le mot de république ou de « chose publique » avait un sens et une portée qu'il n'aura jamais pour nous : il exprimait précisément cette absorption de l'homme dans le citoyen, de l'individu dans l'Etat. Au lieu que, pour notre sens commun d'aujourd'hui, l'individu est tout, et que l'Etat, simple collection d'individus, n'est rien, c'était tout le contraire pour le sens commun des anciens : l'Etat y était tout, et l'individu, simple fragment de l'Etat, n'y était rien.

Cet idéal, l'histoire l'atteste, était noble : il a grandi, il a vécu, il a péri; un autre l'a remplacé : l'idéal spiritualiste de la féodalité et du Moyen-Age. Celui-là se résolvait incontestablement dans le sacrifice de l'Etat à l'individu, et surtout de

l'égalité à l'inégalité. Ce n'est point ici l'individualisme absolu qui se réalise, car la réalisation de l'individualisme absolu est aussi impossible que celle du communisme absolu; mais il faudrait fermer les yeux à l'évidence pour n'y pas voir l'usurpation par l'individu de toutes les fonctions et de tous les droits de l'Etat. Qui fait la paix et la guerre? Non point la nation en armes, mais des princes et des seigneurs suivis de bandes mercenaires. Qui rend la justice? Non point des magistrats, organes impartiaux d'une loi unique, mais des particuliers, exécuteurs intéressés et passionnés de mille coutumes capricieuses et arbitraires. Que pourrais-je dire de l'abus des impôts? Ah! je sens tout ce qu'il y a de tyrannique et d'odieux dans la violation par l'Etat du sanctuaire de la liberté individuelle; mais qui ne sent aussi tout ce qu'il y a de désordonné et de monstrueux dans cette invasion par l'individu du domaine de l'autorité publique? Et qui oserait préférer à la sévère discipline de l'antiquité l'effroyable chaos du Moyen-Age?

Il ne nous faut heureusement opter ni pour l'une ni pour l'autre; mais il nous faut poursuivre l'idéal entrevu par nos pères, celui qui concilie la liberté et l'autorité dans l'ordre, l'égalité et l'inégalité dans la justice. C'est ce que nous ferons malgré tout; c'est ce que nous ferions au besoin malgré nous-mêmes; car si l'homme pris séparément est libre de déserter l'accomplissement de sa destinée, l'humanité prise dans son ensemble n'est pas libre d'aller contre l'intérêt et contre la justice, c'est-à-dire contre sa propre nature. Nous sommes en ce moment à cette époque de l'année où l'hiver fait place au printemps après lequel viendront l'été et l'automne. Cependant il est possible que demain souffle, pour un jour ou deux, le vent du nord, que la température s'abaisse de plusieurs degrés, que quelques germes soient glacés et flétris. Mais je n'en

prédis pas moins avec certitude que le soleil et la chaleur ne tarderont pas à se faire sentir, que les fleurs s'épanouiront sur leurs tiges, que les fruits mûriront aux arbres. Messieurs, des hauteurs de la philosophie et de l'histoire, je contemple avec le même calme, et, pour ainsi dire, avec la même indifférence, les triomphes momentanés de la force sur le droit et de la réaction sur le progrès. Il se peut que, tantôt sur un point, tantôt sur un autre, un vent de persécution courbe la pensée, qu'un nuage obscurcisse le soleil de la liberté; mais ce qui est impossible, c'est que le socialisme scientifique et libéral ne fasse pas sa moisson et sa vendange. La raison de l'homme ne cessera pas de tendre de l'erreur à la vérité; la volonté de l'homme ne cessera pas de tendre de l'iniquité à la justice; et toutes deux ne cesseront pas de régir la double activité humaine, individuelle et collective, dans le monde moral, à moins pourtant que la terre elle-même ne s'arrête tout à coup dans sa double révolution annuelle et diurne à travers l'immensité des espaces célestes.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY
BERKELEY

Return to desk from which borrowed.
This book is DUE on the last date stamped below.

Kansas U Mar25'53 P
INTER-LIBRARY LOAN

FEB 10 1988

AUTO DISC NOV 19 1987

LD 21-95m-11,'50(2877s16)476

YC 07571

U.C. BERKELEY LIBRARIES

C004126737

HM201
.W2

141173

Walras